جامعة الجزائر
معهد الفلسفة

فلسفة القوة عند ابن خلدون

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير
في
الفلسفة السياسية

قدمه الطالب يوسف زرافة

تحت إشراف الأستاذ الدكتور عبد الله شريط

السنة الجامعية ١٩٩٠ - ١٩٩١

الاهـــــــــــداء

-----0O0-----

إلـــى أبـــي ، أمـــلا أن يكـــون بلسمــــــا
لجـــرح لم يندمـــــــــــــل.

إلـــى أمـــي ، عســـى أن يكـــون بسمـــــة
في اضطـرام الاحـــزان .

أهدي هاته الباكـــــــورة

يوســـــف.

شكـــــر و عرفــــــان

------oOo------

الى كل إساتذتي أتقدم بأسمــى عبارات الشكر، و أخـص بالذكـــــــر أستـــاذي الدكتــور **عبد الله شريـــط** على كلّ الذي قدمـــه لي من أجل انجــــاز هذا البحـــث منـذ أن كـان فكـرة الى أن صــار جاهـزا للمناقشــة، الــــــى كل الأيــادي الـتي امتـدت نحـوي حيـن اصطخـب المـوج ، و أهتـــــــز زورقـــي في ظلمـــات كنت أجهلهــا، الى أحبـــتي الذيـــن كانــوا معـــــــي ، أتقــدم بأرقـــى مشاعـــر الامتنـــــان.

يوســــــف.

الفهـــــــــــرس

---oOo---

مقدمة

حين أهدى لي أحد الأصدقاء مقدمة ابن خلدون كانت الصلة قد توطدت بيني و بين صاحبها منذ أمد، و عندما قصدت أستاذي الدكتور عبدالله شريط لأعبر له عن رغبتي في تناول ابن خلدون بالبحث، و التحدث اليه بذلك، أخذ بيدي أخذ الأستاذ النافذ البصيرة المتوقد الذكاء، تاركا الصلة بيني و بين ابن خلدون تتطور أكثر الى أن صارت علاقة تعاطف و تفهم حقيقي لأبعاده، ساعتئذ أنجلى ما كان مختمرا و ساعدني أستاذي على جعله أكثر صفاء موافقا بذلك على الانطلاق بالبحث.

ان المنجمية التي يتصف بها الفكر الخلدوني بالنظر الى مستويات الطرح في الفكر الاسلامي، تجعل منه فكرا متميزا بواقعيته الراجحة و أسلوبيته الخاصة، و هو بذلك حدث فكري هام بالنسبة للوضعية الحضارية للمجتمع في ذلك العصر. و يكفي أن يكون هذا حافزا قويا و دافعا ملحا للبحث و الاهتمام بهذا الأثر الخالد الذي استوقف التاريخ ليلحق به اسم صاحبه و معه تراث أمة بأكملها. أمة، عدّ ابن خلدون محوصلا لفترة من تاريخها و خاتما لها من جهة و فاتحا لعهد جديد لم تكتمل صورته بعد.

لقد أحدث الاسلام هزّة عنيفة عند مجيئه بما دعا اليه من قيم تقوم أساسا على تقويض معالم سلم القيم المتعارف عليه في وسط المجتمع العربي الجاهلي، و سعى الاسلام تحت شعار التوحيد الديني و السياسي الى نبذ العصبية القبلية الجاهلية السائدة و احلال الأخوة في الدين و وحدة المجتمع كقيمتين بديلتين، و على الرغم من ضخامة الجهد المبذول، و إئتلاف آليات المجتمع الجديد فيه الاّ أنّ ذلك لم يدم طويلا، و تفرعت هاته القوة المركزية الى قوى أخرى فاعلة أحيت مفهوم القوة القديم.

و قد حاول ابن خلدون دراسة هاته الظاهرة القديمة الجديدة،

ظاهرة القوة القائمة على العصبية من خلال تحليل متناسق بديع ، و لكـــــن السؤال الذي يلح علينا من أجل ايجاد اجابة شافية له هو : هل وجدت فلسفـة من قبل ابن خلدون للقوة ، و هل يمكن اعتباره فيلسوفا للقوة ، ما أسس فلسفتـه ان كان كذلك ، ما محل فكرة القوة من مركزية الفكر الخلدوني ، ما علاقتهـــا بالعمران ، ما علاقتها بالعصبية ، ما علاقتها بغير ذلك من مفاهيم المنظومـة الخلدونية ، و ما هو الدور الذي تلعبه في المجتمع و الدولة ، ثم ما هي بقايـــا الفكر الخلدونـــــــي ؟

و لأجل استشفاف الاشكال و احاطته بنفاذية أكبر كان علينا بحـــث فلسفة القوة عند ابن خلدون ، مع التركيز على الدور الذي كان للقوة فــــي الواقع التاريخي السياسي السابق لابن خلدون و اللاحق له ، و المقارنة بيـــن ذلك و بين ما جرى في العالم المسيحي خلال القرون الأولى من تاريخ المسيحية.

و حين انبجست براعم البحث أكثر ارتأينا تقسيمه الى أربعة أبواب ، و كل باب منها تفرع الى فصول ، و كان من الباب الأول فصل مخصص للبحث فـي القوة مفهوما ، حيث تتبعنا الأصل الاشتقاقي و توغلنا في آي القرآن قصد استجلاء دائرة المعنى للفظ القوة ، ثم بعد ذلك قمنا ببحث محمولات القوة بحسب مـــا تواجد في الفضاء الفكري المتخصص سواء تعلق الأمر بالاقتصاد أو الاجتمـــاع أو السياسة أو الأخلاق أو الفلسفة و خلصنا الى تحديد المفهوم الخلدونـــي للقوة و رأينا بأن القوة عند ابن خلدون هي محور الحركية السياسية داخـــل المجتمع و الباعث على ضمان المعاش و الدفاع و الحكم ، و هي عنوان شخصيـة الدولة تعزّ بوجودها و تنهار لخلل يصيبها.

و جاء الفصل الثاني ليكون بداية للحديث في الأسس و المرتكـــزات التي تقوم عليها فلسفة القوة عند ابن خلدون أو بالأحرى جذور فلسفة القـــوة عند ابن خلدون ، حيث ساعدنا مصطلح العصبية المفتاح في الدخول الى البـــنى الاجتماعية الجاهلية دون عناء ، و رأينا أنّ القوة باعثة للعصبية و أنّ العصبيـة طالبة لها ، ثم نجد الفصل الثالث متحدثا عن الانقلاب القيمي النظري الـــذي أحدثه الاسلام في المجتمع الجاهلي و كيف صار المجتمع اسلاميا ، مستوضحيـــن

المفهوم الجديد الذي حمل معه بعدا مساواتيا في الحق و الواجب على المستوى الداخلي و بعدا تعبويا في اعداد المستطاع من القوة على المستوى الخارجي. ثم حدث ما لم يكن في الحسبان حين انبعث ما كان فاترا في سلوك الفرد الجديد، و خصصنا لذلك فصلا هو الفصل الرابع و رأينا كيف عاد ما أعتقد بناة المجتمع الجديد أنّه ذهب الى غير رجعة، رأينا ذلك في أرقى صوره ساعة عودة الطبيعة السابقة للقوة متمظهرة في المواجهة بين علي و معاوية، متخذة من قميص عثمان حجة، و من مقعده غاية.

و نظرا لما كان من امتزاج بين القوة و المحبة في المسيحية اتضح لنا أنّ الأمر يحتاج الى بحث مستفيض فخصصنا له بابا تفرع بدوره الى فصول أربعة، تناول أولها أصول المسيحية، و جاء الثاني مبينا اخفاق التقليد المسيحي الهادف الى ترسيخ نظرية المحبة. و جاء الفصل الثالث ليحدثنا عن التناغم الذي حصل بين القوة و الحبة بعد قسطنطين و في نهاية هذا الباب عقدنا فصلا كاملا لتطبيقات القوة بين المسيحية و الاسلام، و مع ما يعتري النظر و العمل من مفارقات، فانّه تبيّن لنا مدى الابتعاد الذي طبع المسيحية و الاسلام على حدّ سواء عن جوهرية النص و مقاصدها، فلكل منهما نظر و لكل منهما تطبيق، و باستثناء الاسلام الأول فانّه يمكن الحديث عن المفارقة السياسية في المسيحية و الاسلام.

و بعد أن أوضحنا هاته الأسس رحنا نطرق باب ابن خلدون، و كم كان صارما معنا حين توغل بنا في مضارب فكره الممتدة، و لذلك رأينا تخصيص باب له ترتبت منه فصول أربعة، كان أولها مخصصا لدلالات القوة في حياة ابن خلدون، و هو تحليل نفسي لمكانة القوة في حياة بني خلدون من جهة و المكانة التي بلغتها في عصر عبد الرحمن من جهة أخرى.
و نجد الفصل الثاني باحثا للمجتمع في علاقته بالقوة سواء لأثر القوة في العمران أو أثرها في المعاش أو ما يترتب عن العصبية من نزوع الى القوة، أما الفصل الثالث فتناول بالبحث دور القوة في الدولة، و توصلنا الى أنّ مطلب القوة ضروري لكل دولة، و أنّ بناء أي صرح فيها انّما يتم بها انّ أي انهيار فيها يكون تابعا لانهيارها، و فيما يتعلق بالخلافة و الملك و اشكالية ذلك وجدنا أنّ ابن خلدون لا يجعل بونا بين الملك و الخلافة في المنشأ و انّما

الملك ما أكتفى بهرجه و مرجه أو استند الى ما يفرضه الكبراء و البصراء من قوانين و لم يأتلف مع الشرع في جمع الدنيا و الآخرة حتى اذا أخذ بذلك صار خلافة .

أما الفصل الرابع فخصصناه لفكرة طالما راودتنا و هي العلاقة التأسيسية القائمة بين العصبية و الحزب و رأينا أنّ رباط العصبية متين بفعل علاقة القرابة التي تجمع أفراد العصبية الواحدة و من ينضم اليهم بولاء، أو حلف ، أو رق ، أو اصطناع ، و رباط الحزب قوي بحكم الاعتقاد المشترك و ما ينشأ من تحالف بين العقائد المتقاربة، و بهذا يكون الحزب السياسي ذلك التنظيم المحكم و المتماسك عصبية عقيدية تدافع و تطالب، تحمي و تخذل، تطمح للسيادة و قهر من هم دونها، و تنضوي تحت لواء من هم أقوى منها، و قد دفعت بنا هذه الظاهرة الى استنتاج مفاده أن الحزب عصبية و العصبية حزب و أن الحزب دون عصبية لا يكون و العصبية دون حزب مجرد سلوك شعوري سرعان ما ينقضي ان وجد الشعور الأقوى.

أما الباب الربع و الأخير فعقدناه لمقارنات بين ابن خلدون و فلاسفة بحثوا في القوة، و كان أولهم ماكيافيللي ، هذا الرجل الغريب الأطوار، و الذي يلتقي مع ابن خلدون في اعطاء القوة مكانة أساسية في بناء منظومته الفكرية و يفترق معه في اخلاقيات يجب أن تتسم بها هاته القوة. ثم انتقلنا الى مقارنة ابن خلدون بروسو و توصلنا الى أنّ القوة الخلدونية محددة في معين و هو شخص الملك ، أو الوازع الذي بني قوته على قوة عصبية نسبه الخاص و العام، في حين نجد القوة الروسوية و التي هي قوة الارادة العامة، قوة مبنية على الارادة العامة، فهي منها و بها تكون نافذة، ثم انتقلنا الى مقارنة ماركس بابن خلدون و وجدنا أنّ القوة لديهما وسيلة للتغيير على الرغم من تباين نهاية صاحب القوة لدى كل واحد منهما.

أما الفصل الأخير فقد تناول بالبحث القوة بين ابن خلدون و نيتشه و وجدنا أنّ القوة الخلدونية قوة دورية تصاعدية تستمد قوتها من حركية المجتمع في بناء ذاته و سعيه الدؤوب لضمان قوته و أمنه ، في حين جاءت

القوة النيتشوية قوة أحادية وجودية تتجسد في الانسان الأعلى لتوحد الانسانيـة فيــــه .

لقد بحثنا الموضوع و دوافع عدّة تحفزّنا الى ذلك ، نظرا لكونـــه موضوعا بكرا لم يعالج من قبل مما جعله مهما من حيث البحث و الدراســة العميقين لتغطية غياب دراسة شاملة عن فلسفة القوة في فكرنا السياســي و ممارساتنا العملية المرتبطة به .
لقد بحثنا الموضوع أيضا و أهداف عدّة نصب أعيننا ، من ذلك استجلاء أســس فلسفة القوة عند ابن خلدون من خلال النشأة و التطور و اعتمادا على ترجمــة ابن خلدون تارة و على المجتمع و الدولة تارة أخرى قصد تبيان ما خفي مــن أسس و اتجاهات سياسية و فكرية للمجتمع العربي الاسلامي المعاصر .
و رغم الطموح الكبير الذي ما زال يسكننا فاننا نعتبر الموضوع مقدمة لمــا سينطلق فيه الطالب من أعمال لتحضير أبحاث أعمق و أشمل .

و نحن نبحث ، واجهتنا صعوبات جمّة منها ما تعلق بذات الباحــث كنقص التمرّس و أولية ممارسة البحث العلمي ، و منها ما تعلق بموضوع البحث كعدم توفر مراجع تحدثت في الموضوع ، و هذا ما جعلنا نحتك مباشرة بالنصوص و غالبا ما وجدنا صعوبة .

و في الختام لا يفوتني أن أجدد شكري لأستاذي الدكتور عبدالله شريـط على كل ما قام به نحوي من توجيه و تقويم أثمر هذا البحث الذي بين أيديكــم فان أصبت فتلك غايتي و ان أخطأت فأنا طالب ، و السلام عليكم .

في مفهوم القوة عامة

تعد القوة من المفاهيم التي نجدها في ثنايا هذا الفكر أو ذاك ، سواء الفكر : العلمي ، الاقتصادي ، الاجتماعي ، الأخلاقي أو الفلسفي. و رغم تباين هاته الاتجاهات الا أنّها تلتقي في النهاية و كأنّها نسيج من خيوط رفيعة متشابهة متداخلة كتداخل اللحمة بالسداة .

- 1 -

القوة لغة من : قوى ، يقوى قوة ، ضد الضعف، و هو قويّ مقو : قويّ الاصحاب و الابل، و قوي على الأمر، و قوّاه الله ، و تقوّى بفلان، و هو شديد القوّة و القوى، و زد قوّة في قوى الحبل. و قاوى شريكه المتاع، و تقاووه بينهم: و هو أن يشتروا شيئا رخيصا ثم يتزايدوا حتّى يبلغوه غاية ثمنه فاذا استخلصه أحدهم لنفسه : قيل قد اقتواه . و تقاوينا الدّلو تقاويا اذا اجمعوا شفاههم على شفتها فشرب كل واحد ما أمكنه . و اقتوى شيئا بشيء : تبدّله به . و أقوى القوم فني زادهم ، و باتوا على القوى، و قويّ : جاع جوعا شديدا . و أقووا : نزلوا بالقفر. و أقوى الدار من أهلها . و نزلوا بالقواء و القيّ : بالقفر و بات فلان القواء. و أقوى في شعره اقواء. **(1)**

و جاء مصطلح " قوة " في القرآن الكريم في آيات عديدة ، حيث ورد في قوله تعالى :

" خذوا ما آتيناكم بقوة و أذكروا ما فيه " البقرة 63.

" خذوا ما آتيناكم بقوة و أسمعوا " البقرة 93.

" و لو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب أنّ القوة لله جميعا " البقرة 165 .

" فخذها بقوة و أمر قومك يأخذوا بأحسنها " الأعراف 145.

" خذوا ما آتيناكم بقوة و أذكروا ما فيه لعلكم تتقون " الأعراف 171.

" و أعدّوا لهم ما أستطعتم من قوة و من رباط الخيل " الأنفال 60.

---

(1) الزمخشري، أساس البلاغة ، بيروت، دار صادر و دار بيروت، 1385 هـ - 1965 م ، ص : 587.

" كانوا أشدّ منكم قوة و أكثر أموالا و أولادا " التوبة 69.
" يرسل عليكم السماء مدرارا و يزدكم قوة الى قوتكم " هود 52.
" قال لو أن لي بكم قوة أو آوي الى ركن شديد " هود 80.
" و لا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا " النحل 92.
" و لو لا اذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله و لا قوة الا بالله " الكهف 39.
" قال ما مكنّى فيه ربّي خير فأعينوني بقوة " الكهف 95.
" يا يحيى خذ الكتاب بقوة و آتيناه الحكم صبيّا " 12.
" قالوا نحن أولوا قوة و أولوا بأس شديد و الأمر اليك " النمل 33.
" و آتيناه من الكنوز ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة " القصص 76.
" أو لم يعلم أنّ الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشدّ منه قوة " القصص 78.
" كانوا أشدّمنهم قوة و أثاروا الأرض و عمروها " الروم 9.
" ثم جعل من بعد ضعف قوة " الروم 54.
" ثم جعل من بعد قوة ضعفا و شيبة " الروم 54.
" كيف كان عاقبة الذين من قبلهم و كانوا أشدّ منهم قوة " فاطر 44.
" كانوا هم أشدّ منهم قوة و آثارا في الأرض " غافر 21.
" كانوا أكثر منهم و أشدّقوة و آثارا في الأرض " غافر 82.
" و قالوا من أشدّ منّا قوة " فصلت 15.
" أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشدّ منهم قوة " فصلت 15.
" و كأين من قرية هي أشدّ قوة من قريتك التي أخرجتك و أهلكناهم " محمد 13.
" ان الله هو الرزّاق ذو القوة المتين " الذاريات 58.
" انّه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين " التكوير 20.
" فما له من قوة و لا ناصر " الطارق 10.
" ان هو الا وحي يوحى، علمه شديد القوى " النجم 5.
" ان الله قويّ، شديد العقاب " الأنفال 52.
" ان ربّك هو القويّ العزيز " هود 66.
" وَ لينصرن الله من ينصره انّ الله لقويّ عزيز " الحج 40.
" و ما قدروا الله حقّ قدره انّ الله لقويّ عزيز " الحج 74.
" أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك و إني عليه لقويّ أمين " النّمل 39.
" انّ خير من استأجرت القويّ الأمين " القصص 26.
" فكفروا فأخذهم الله انّه قويّ شديد العقاب " غافر 22.
" الله لطيف بعباده يرزق من يشاء و هو القويّ العزيز " الشورى 19.

" و ليعلم الله من ينصره و رسله بالغيب انّ الله قوي عزيز " الحديد 25.
" كتب الله لأغلبّن أنا و رسلي انّ الله قوي عزيز" 21.
" و كفى الله المؤمنين القتال و كان الله قويّا عزيزا " الأحزاب 25.
" نحن جعلناها تذكرة و متاعا للمقوين " الواقعة 73. (2).

و اذا ما حاولنا أن نستشير صاحب الكشاف عن قوله في مفهوم القوة الواردة في هاته الآيات، فاننا نلمس اصراره على القول بالجدّ و العزيمة و هذا ما يتجلى لنا في تفسيره لقوله تعالى :
" خذوا ما آتيناكم بقوة و أذكروا ما فيه." و في قوله تعالى : " فخذها بقوة و أمر قومك يأخذوا بأحسنها." و في قوله تعالى أيضا : " خذوا ما آتيناكم بقوة و أذكروا ما فيه لعلكم تتقون "، أما في قوله تعالى :"و أعدّوا لهم ما أستطعتم من قوة و من رباط الخيل "، فهي من كل ما يتقوى به في الحرب و من عددها، و عن عقبة بن عامر سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول على المنبر : ألا انّ القوة الرميّ، قالها ثلاثا، و عن عكرمة هي الحصون، و هي الطاقة في قوله تعالى : "لو أن لي بكم قوة أو آوي الى ركن شديد". و رأي صاحب الكشاف أنّ الله في قوله :"يا يحي خذ الكتاب بقوة و آتيناه الحكم صبيّا" قد قال ليحي خذ الكتاب بجد و استظهار بالتوفيق و التأييد، و يبقى الحديث في بعض من الآيات الأخرى حديثا عن الشدّة طورا و حديثا عمّا تدّل عليه القوة طورا آخر، فالحديث عن الشدّة نلمسه في قوله تعالى : "انّه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين"، و في قوله تعالى : "ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى ". و جعل القوة دالة على العمارة في قوله تعالى :" و لو لا اذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله و لا قوة الا بالله". و هي الفعل و الصنعة و حسن العمل في قوله :"قال ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة"، و انّها لقوة الأجساد و قوة الآلات و العدد في قوله تعالى :" قالوا نحن أولوا قوة و أولوا بأس شديد و الأمر اليك" و القوة عند صاحب الكشاف لا تتوقف عند هذا الحدّ من الوضوح في الدلالة اذا تداخلت مع مصطلح آخر و هو القدرة و هذا ما يذهب اليه في تفسيره لقوله تعالى :"كانوا هم أشدّ منهم قوة و آثارا في الأرض " و كان قد تنبه لهذا التداخل عند شرحه لقوله تعالى :" و قالوا من

---

(2) محمّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطابع الشعب، ص ص : 587 ـ 588.

أشدّ منّا قوة "، فقال :" القوة هي الشدة و الصلابة في البنية و هي نقيضة الضعف و أما القدرة فما لأجله يصح الفعل من الفاعل من تميّز بذات أو بصحة بنية و هي نقيضة العجز ، و الله تعالى لا يوصف بالقوة الا على معنى القدرة ، فكيف صحّ قوله ((هو أشدّ منهم قوة)) و انّما يصح اذا أريد بالقوة في الموضعين شيء واحد قلت : القدرة في الانسان هي صحة البنية و الاعتدال و القوة و الشدّة و الصلابة في البنية و حقيقتها زيادة القدرة . فكما صحّ أن يقال الله أقدر منهم جاز أن يقال أقوى منهم على معنى أنّه يقدر لذاته على ما لا يقدرون عليه بازدياد قدرهم ."(3). و لعلّ أهم شيء يسترعي انتباهنا في هذا الشرح هو القول بالشدّة و الصلابة و ذلك لا يتعارض مع قوله بالجدّ و العزيمة ، فالجدّ شدّة ، و العزيمة صلابة ، ان مسّها لين خارت و أمست انهيارا و في مستوى الطرح هذا تصبح القوة نقيضا للضعف. أما القدرة فالحديث عنها ارتبط بالفعل و الفعل يرتبط أصلا بالفاعل، و عندها يصبح الحديث عمّا يفعل حديثا عن الذي يفعل، و الفاعل متى تميّز بذاته أو بصحة بنيته كفاه ذلك لأن يتصف بالقدرة سواء فعل أو سكن، و حينئذ يصبح العجز نقيضا لها ، فالعجز وحده سالب للقدرة و ليس الضعف لأنّه يمكن معه فعل هو بمستوى القوة المتوفرة ، و بذلك يكون العجز سلب للقوة و القدرة معا .

و الحديث في وصف الله تعالى لا يمكن أن يكون حديث قوة فقط بل يجب أن يكون حديث قدرة ، و ساعتئذ يصبح الجواب على قولهم من أشدّ منا قوة ما قاله المفسر : هو أشدّ منهم قوة ، و يصح الحديث بسلب القدرة اذا كان المقصود بالقوة شيئا واحدًا مع القدرة .

و بناء على ذلك يصبح الحديث عن الانسان حديث قوة و ضعف و حديث قدرة و عجز بينما الحديث عن الله يمكن أن يكون حديث قوة و لكنّه من الضروري أن يكون حديثا يجمع بين القوة و القدرة .

أما في قوله تعالى :" نحن جعلناها تذكرة و متاعا للمقوين " فان

---

(3) الزمخشري، الكشاف، بيروت، دار المعرفة ، الجزء الثالث ، ص : 68 .

~~(3) الزمخشري، الكشاف، بيروت، دار المعرفة، الجزء الثالث، ص : 68 .~~

المقوين هنا هم الذين ينزلون القواء و هي القفر، أو الذين خلت بطونهم أو مزاودهم من الطعام.

و مع هاته النظرة العجلى لآيات القوة في القرآن الكريم مع ما حواه الكشاف من اجمال أو تفصيل لها تجدنا نذهب الى أن القوة في القرآن الكريم كانت تتراوح بين حدود هي : الجدّ، العزيمة، الشدّة، الصلابة و غير ذلك ممّا هو قريب منها، كما أنّها امتزجت بمفاهيم هي اليها أقرب، فما كان من ذلك الا تعميق المعنى و تأصيله أكثر.

و في العلوم، "فالقوة مصدر الحركة و الفعل و منه قولهم : قوة التخريب و قوة الطبيعة، و القوة في علم ((الميكانيكا)) هي السبب في التغيرات التي تطرأ على الحركة و تطلق على كل ما يفيد الجسم حركة أو سكونا. و هي مساوية عند ديكارت لحاصل ضرب الكتلة في السرعة ((ق = ك س)) على حين أن القوة الحية ((Force vive)) مساوية عند ليبنتر لنصف الكتلة المضروبة في مربع السرعة ((ق = $\frac{1}{2}$ ك س^2))."**(4)**.

أما عند نيوتن و على غرار ما فعل اقليدس، فقد قدّم للأجزاء الثلاثة من كتاب المبادىء بأساس من التعريفات و البديهيات حدّد فيها للقوة في علم الميكانيكا جملة تعريفات من ذلك :

التعريف الثالث : القوة الكامنة في المادة هي قدرة على المقاومة يستمر بواسطتها كل جسم، على قدر وجودها فيه، على حالته الراهنة، سواء أكانت حالة سكون أم حالة حركة منتظمة الى الأمام في خط مستقيم.

التعريف الرابع : القوة الواقعة فعل يؤثر على الجسم كي يغير من حالته، سواء أكانت هذه سكونا أم حركة منتظمة في خط مستقيم.

التعريف الخامس : القوة الجاذبة المركزية هي القوة التي تتجاذب أو تتنافر بها الأجسام أو التي تنحو بفعلها، عن أي طريق، نحو نقطة مركزية. *

---

(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، طبعة أولى، 1973، الجزء الثاني، ص ص : 202 ـ 203.

* - ر.ج. فوربس و أ.ج. ديكتر هوز، تاريخ العلم و التكنولوجيا، ت:د/أسامة الخولي، مراجعة : د/ محمد مرسي أحمد، القاهرة، سلسلة الألف كتاب، 1967، ص : 288.

أمّا اذا أنتقلنا الى المجال الاقتصادي فاننا نجد القوة تطلق على مظاهر اقتصادية عدّة، من ذلك : القوة المضادة، و قوة العمل، و قوة الانتاج الاجتماعية، و قوى السوق، و قوة الابراء القانونية.

القوة المضادة : رأي نادى به ((J. K. GALBRATH)) في كتابه "الرأسمالية الأمريكية"، انّ كل قوة ضخمة لفئة من المجتمع يمكن موازنتها أو تحييدها بقوة ضخمة للفئة المضادة في هذا المجتمع، و بذلك يمكن تحقيق نظام سياسي و اقتصادي متوازن. فقوة كبار رجال الأعمال يمكن موازنتها بمؤسسات البيع ذات الفروع ((RETAILCHAINS)) *

أما قوة العمل، فهي مجموع الامكانيات الجسدية و الفكرية الموجودة في الانسان و التي تمكنّه من القيام بعملية الانتاج، و هنا يجب التمييز بين العمل و قوة العمل، فالأول يعتبر الصورة التي يتجسد فيها الجوهر، أي قوة العمل **

و تطلق قوة الانتاج الاجتماعية على مجموع الوسائل و القوى التي تمكن المجتمع من الانتاج، و هي عبارة عن وسائل العمل و قوة العمل، أي الانسان الذي يستغل تلك الوسائل ***

و ما قوى السوق سوى قوى العرض و الطلب التي تعمل سويّا على تحديد الثمن الذي يباع به منتج معين، و بالتالي تتحدد الكمية التي يتم تبادلها بين البائعين و المشترين.

---

* عبد العزيز فهمي هيكل، موسوعة المصطلحات الاقتصادية و الاحصائية، بيروت دار النهضة العربية، 1980، ص : 180.

** محمد بشير عليه، القاموس الاقتصادي، مراجعة أسعد رزوق، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، الطبعة الأولى، 1985.

*** نفس المرجع السابق.

و تدل قوة الابراء القانونية على وسائل الدفع التي لها قوة قانونية تمكنّها من تعويض النقد الذهبي في مختلف المعاملات.*

_ 5 _

أما في المجال الاجتماعي فنجد أن القوة غالبا ما تأخذ شكل سلطة تتخذ من الجماعة درعا حاميا لها و مصدرا لتغذيتها، و يتجلى ذلك في الجماعات الضاغطة، و الجماعات الدينية و جماعة الرفاق.

_ 6 _

و في المجال الاخلاقي تمثل القوة " القهر المادي و الخارجي، أو الضرورة التي لا تستطيع الارادة مقاومتها، و منه قولهم : استولى على الشيء بالقوة، و خضع للقوة، و القوة بهذا المعنى مقابلة للحق، لأنّها ليست حقا، و انّما هي وسيلة للدّفاع عن الحقّ أو لمنع صاحب الحق من التمتع بحقه ."

_ 7 _

أما في الفلسفة، فالقوة أساس للتأثير، " و يقال قوة لمبدأ التغيير في آخر من حيث أنّه آخر، و مبدأ التغيير امّا في المنفعل و هو القوة الانفعالية، و اما في الفاعل و هو القوة الفعلية. و يقال قوة لما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال، و لما به يصير الشيء مقوما لآخر و لما به يصير الشيء غير متغير و ثابتا."(7). و القوة مقابلة للفعل ((acte)) و معناها كما قال ابن رشد، " الاستعداد الذي في الشيء و الامكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل" ((تلخيص ما بعد الطبيعة، 41))... و الامكان صفة الشيء الحادث أو المتهيء للحدوث، و تميز الوجود بالقوة على الوجود بالفعل مبدأ آرسطي، و هو القول أن الشيء الذي وجوده في حيز الامكان موجود بالقوة، و الشيء الذي خرج من حيز الامكان

---

* عبد العزيز فهمي هيكل، موسوعة المصطلحات الاقتصادية و الاحصائية.

(6) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص : 202.

(7) ابن سينا، النجاة، مصر، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص ص : 202 _ 203.

الى حيّز الفعل موجود بالفعل. و الفرق بين " القوة على الفعل " و " القوة المقابلة لما بالفعل" " أن هذه القوة الأولى تبقى موجودة عندما يفعل، و الثانية انّما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل" ((ابن سينا، النجاة، ص 349)) ."(8).

ـ 8 ـ

و المتأمل للمقدمة يجد أن ابن خلدون قد استعمل مفهوم القدرة الى جانب مفهوم القوة، و "القدرة هي القوة على الشيء، و هي مرادفة للاستطاعة "(9)، و هي أيضا مقابلة للعجز و تطلق على كل جهد مبذول.
و القدرة في المقدمة وردت كصفة ملازمة للاجتماع الانساني و للانسان الفرد المؤسس له، و هي مندرجة في نطاق القوة المقابلة للضعف و شاملة لكل جهد ابداعي سلبا أو ايجابا و ما دام الحديث حديث بذل فقد تطلق القدرة على الحيوان أيضا. "الا أنّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء،... و يستحيل أن توفيّ بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد. فلا بدّ من اجتماع الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له و لهم..."(10).
و كذلك قوله :" فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم... و لا تفي قدرته باستعمال الآلات المدافعة..."(11).

أمّا القوة فنجدها غالبا مقرونة بمفاهيم كلية باعتبارها تمثل نمطا و أداة تغيير و أساسا لبناء أو هدم الصورة السياسية للمجتمع، بناء صورة جديدة على أنقاض صورة قديمة، أو تدعيم ما هو موجود بما يوطدّ أركانه، " ان الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوة العصبية".

ان العلاقة القائمة بين القوة و القدرة علاقة نجدها في الضعف

---

(8) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ص : 202 ـ 203.
(9) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص : 188.
(10) المقدمة، ص ص : 69 ـ 70.
(11) المقدمة، ص ص : 70 ـ 71.

و العجز حين يتقابلان، و على الرغم من أن القدرة أساس للقوة حيث لا يمكن تصور الثانية من غير الأولى، فانها لا تؤدي الى انتقاء الضعف، فالضعف يوجد مع وجود القدرة، و القدر مجتمعة قوة، و ان تجزأت القوة صارت قدرا.
انّه و بهذا التحديد تصبح القوة حاضرة في كل بناء اجتماعي و محددة لبعده الزمني.

- 9 -

و في الدراسات الحديثة نجد تداخلا بين مفهوم القوة و مفاهيم أخرى كالعنف ((Violence))، و الارهاب ((Terrorisme))، و العدوان ((Agression)) و ما الى ذلك من المفاهيم ذات الطابع السياسي - الاجتماعي.
و العنف، " الخرق بالأمر و قلة الرفق به، و هو ضدّ الرفق، و هو عنيف اذا لم يكن رفيقا في أمره."**(12)**.
و العنف اصطلاحا هو " الفعل الذي يهدف الى ازالة عائق"**(13)**.

- 10 -

أما كلمة ارهاب التي شاع استعمالها في العصر الحديث، فتعد حديثة قياسا بالقوة و العنف، "يقول بعض المفكرين أن كلمة ارهاب بمعنى Terrorisme لم تتبلور، في مضمونها الحديث، الا في القرن الثامن عشر، ففي ضوء تطور الثورة الفرنسية و تدابير قادتها المتعاقبين ظهرت ابتداء من العام 1794 Terrorisme المشتقة بدورها من أصل لاتيني هو Tersere، Terrere، و معناهما جعله يرتعد و يرتجف. و كان قد جاء تعريف الـ : terreur في قاموس الأكاديمية الفرنسية العام 1964 بما يلي : رعب، خوف شديد، اضطراب عنيف تحدثه في النفس صورة شرّ خاطر أو خطر قريب"**(14)**.

---

(12) ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر و دار بيروت، 1956م، 1375 هـ، المجلد التاسع، ص : 257.

(13) Gerard LEGRAND, Dictionnaire philosophique, Bordas, Saint Ammand, 1984, P : 269.

(14) نبيل هادي، أمراء الارهاب في الشرق الأوسط، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 1985، ص : 41.

و من هنا نلاحظ أن هناك بعض التداخل الذي قد يؤدي الى عـــدم التمييز بين ما هو قوي و ما هو عنيف و بين ما هو قوي و ما هو رهيب، فالعنف أساسا يقوم على القوة و تتجلى أكثر في الممارسات السياسية و الاجتماعيـــة حين يسلب الحق أو يوضع الواجب موضع تساؤل.
أما الارهاب فيرتد الى أصل سيكولوجي عادة من خلال مظاهره على الأنا الواعـي أو الذي فقد وعيه نتيجة لازدياد درجة تأثير ما يولد الرهبة.

_ 10 _

أما العدوان (Agression) فاننا نجد فيه حركة انتقالية مـــن الذات الى الغير، أي من الحدود المكانية الذاتية الى داخل مكان الغيـــر.
" و العدوان الظلم، و تجاوز الحد، و هو صفة من يعدو على غيره، و غريـــزة العدوان أو العدوانية (Agressivité) نمط من السلوك يتميز بروح الاعتـــداء، و الاقدام على المخاطر بدلا من اجتنابها.
و يطلق لفظ العدوانية أيضا على ميل الانسان الى الأعمال العنيفة أو ميله الى انتهاز كل فرصة لاثبات ذاته أو على تعصبه للمبادىء و العقائد التي يؤمـن بها تعصبا شديدا، أو على ميله الى ايذاء نفسه أو ايذاء غيره أو ايذاء ما يحـــل محلّها من الأشياء." (15).

و من هنا و ان كان العدوان لا يعتمد كلية على القوة خاصة فـــي تمظهره السيكولوجي، فانّه يكتسي ذلك عندما يتعدّى حدود الذات حتى فيمـــا يتعلق بالتعصب للمبدأ أو العقيدة.
فالقوة اذن هي ذاك الاستعداد الممكن الوجود و الذي ان وجد ترتبت عنه نتائج كانت مخالفة لما هو كائن، أي أن مجرد وجود مؤشرات للقوة لا يكفي للقـــول بوجودها حتى اذا حصلت دعا ذلك الى تمظهرها سواء في اتجاه تنازلي يؤثـــر سلبا على من وقع عليه فعل القوة، أو اتجاه تصاعدي يخدم الذات الحاصلـــة منهـــا.

و هي في الفكر الخلدوني محور الحركية السياسية داخل المجتمـــع

---

(15) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص : 67.

و الباعث على ضمان المعاش و الدفاع و الحكم ، و هي المحور الذي يقع فيه الانتقال من البدو الى الحضر، و على القوة يتوقف عمر الدولة من الغلبة على غيرها الى غلبة الغير لها و بينهما ما تشهده من نماء و ازدهار. و بالقوة تقوض معالم العمران، و هي قبل هذا و ذاك عنوان شخصية الدولة ، تعزّ بوجودها و تنهار لخلل يصيبها ، و اذا ما حاولنا أن نضرب لذلك مثلا نجد أن التاريخ الاسلامي حافل بذلك. و لعل انهيار الدولة الاسلامية تحت ضربات المغول و التتار يعد رمزا لفلسفة القوة عند ابن خلدون، ذلك أن تلك الأقوام حين هاجمت بغداد انّما كانت متمكنة من أسباب القوة القائمة على العدد و العدّة و ما يجمع بينهما من عصبية ، في حين كانت حاضرة العالم الاسلامي ممزقة بفعل التأزم و الترف و الصراع من أجل السلطة و كل ذلك أدى الى تحول الجيش الى مؤسسة رمزية تنازعها العصبيات و القوميات مما أفقدها هيبتها في وقت كانت فيه أرقى نموذج للقوة .

القـــوة في الجاهليـــــة

لبلاد العرب خصائص طبيعية حدّدها العامل الجغرافي في قســـــوة الصحراء و تعطش رمالها و امتداد الربى و صلابة صخورها و صفاء السمـــــاء و قلة أمطارها. و كان خمسة أسداس العرب بدوار حلا يتبعون مواطن الكـــلإ و مواقع الغيث طلبا للنجعة في الفيافي الممتدة و هم بين حلّ و ترحـــــال، "و البدوي يحب الخيل، و لكن الجمل أعزّ أصدقائه في الصحراء، فهو يسيـــــر و يهتزّ في وقار، عاشقا خيله محبّا جماله الصبورة الوقورة، و البدوي قصيـــــر القامة، نحيف الجسم، مفتول العضلات، قوي البنية، في وسعه أن يعيش أيامـا متوالية على قليل من التمر و اللبن، و كان يستخرج من البلح نفسه خمرا يرتفـع بها من تراب الأرض الى خيال الشعراء."(1)

و وجد النظام القبلي كنظام سياسي مرتعا خصبا للاستقرار ذلـــك أن رابطة الدم تحتم تجمع الأسر في عشائر و قبائل متخذة من أب مزعوم رمزا لهـا و عنوانا لسيادتها، تؤمن حياة أفرادها و تحميهم بما يتولد بينهم من تكافـــل اجتماعي يخضع الأمر و النهي فيه لرئيس عرف بشيخ القبيلة، و لهذا عـــدت القبيلة وحدة اجتماعية و سياسية و اقتصادية تفرح لفرح أفرادها و تتـــــرح لترحهم و في حيازتها جهاز اعلامي و آخر عسكري نابعان من صميمها، حيث كـان الشعر لغة العصر آنذاك له من الوقع ما للحديد و النار، يعكس الآمال و الآلام من خلال التعبئة لقوة القبيلة، يقول القطامـي :

و من تكن الحضارة أعجبتـــــة ... فأي رجال بادية ترانـــــــا
و من ربط الجحاش فانّ فينـــا ... قنا سلبـا و أفراسـا حسانــــا
و كنّ اذا أغـرن على جنـــــاب ... و أعوزهـنّ نهـب حيث كانـــا
أغـرن من الضبـاب على حلـول ... وضبـة انّـه من حـان حانــــا
و أحيانـا على بكـر أخينــــا ... اذا لـم نجـد الا أخانـــــــا

---

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، عصر الايمان، ت : محمد بدران، القاهـــرة، جامعة الدول العربية، الطبعة الثالثة، 1974، ص : 12.

و يقول طرفـــة :

سائلـوا عنّـا الذي يعرفنـــــا . بقوانا يوم تحلاق اللمـــــــم

و كم كان فخر القبيلة كبيرا اذا اجتمع فيها الشاعر و الفـارس و انّ فخرها لأكبر اذا تبنى السيف الشعر و كان لسان حاله ، و لعل خير مثال علـى ذلك ما قيل في يوم ذي قار الذي كان بين العرب و الفرس، و هو أول يــــوم تنتصر فيه العزب على العجم و فيه قال أعشى قيس :

لو أنّ كلّ معـدّ كان شاركنـــــا . في يوم ذي قار ما أخطاهم الشرف
لمّا رأونا كشفنا عن جماجمنـــــا ليعلموا أننا بكر فينصرفــــــوا
لما أمالوا الى النشاب أيديهـــم ملنا ببيض فظل الهام يقتطـــف
و خيل بكر فما تنفك تطحنهـــــم حتى تولوا و كاد اليوم ينتصــف *

" و من حسن حظ القبيلة أن يكون بها عدد وافر من الفرسان و عدد من الشعـراء فالفارس فنّان القبيلة في الحرب و فارسها في الطعان و حامي الذمــــــار و العرض، و الشاعر فارس الكلام ، يؤجج نيران العواطف و يلهب جذوة الحماس في النفوس، و يدفع الفارس الى الاقدام ، و بذلك يساعد في كسب النصـــر لقبيلته ، و في الدفاع عن عرض القبيلة بسلاحه الموزون المقفى."(2)

و هكذا تهيأت أسباب القوة للقبائل و بات استعمالها أمر لا ريـــب قائم ، و أنبثقت عن ذلك ظاهرة عرفت بالغزو، و الغزو في تعريف علماء اللغـة الطلب. و تفشى الغزو في أعراب العرب حتى أمسى عند البعض من القبائـــل الأعراب حلاً اقتصاديا يلجأ اليه اذا تفاقمت الأوضاع.

---

* محمد عبد المنعم خفاجي، الشعر الجاهلي، بيروت، دار الكتاب اللبنانـــي، مكتبة المدرسة، 1986، ص : 98.

(2) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، بيروت، دار العلــــم للملايين، الطبعة الأولى، 1970، جـ 5، ص : 387.

و يقع الغزو لسبب أو لآخر، فأعوام الجفاف كثيرا ما تتوالى و يتوالى معها الرماد و الجدب مما يضطرّ القبيلة الى البحث عن مورد الماء الذي غالبا ما يكون لأخرى و يحتدم الصراع و تتمظهر القوة في أعلى درجاتها.

كما يكون الغزو بسبب الاعتداد بالنفس لما لها من قوة في كنف القبيل أو لطمع فيما لدى الغير من أرزاق، و يتجه الغزو اتجاها أفقيا اذا غزى البدو بعضهم بعضا أو اتجاها عموديا اذا غزى البدو الحضر،"و العادة أن القبائل القوية تطمع في القبائل الضعيفة لتأخذ ما عندها من مال و رزق، فتغزوها لتستولي على ما طمعت به، و قد تنجح و قد تفشل و تخسر، و القبائل الضاربة على أطراف الحضارة، تطمع في الحضر لما عندهم من رزق حرمت منه، و من ماء و من وسائل عيش رغيدة فتغزوهم" (3) و حتى يتحقق ميزان القوة بين البدو و الحضر أي بين الغزاة و المغزوين، راح سكان الحواضر يعززون مدنهم و أمصارهم بما توفر لديهم من قوة السلاح و المال، " و لهذا صار من اللازم على الحضر تعزيز أنفسهم ببناء حصون و آطام و مناظر لمراقبة الغزاة، و بشراء سلاح لا يتوفر عند الأعراب من سيوف ماضية حادة، و من اتخاذ حرس من الرقيق و المرتزقة ليساعدهم في الدفاع عن حاضرهم،أضف الى ذلك شراء سادات القبائل الضاربين حولهم بالمال و الهدايا و بالألطاف لمنع أعرابهم من التحرش بهم، و لمنع الأعراب الغرباء الذين قد يطمعون فيهم من الدنو منهم."(4)

كما أن الغزو قد يحدث لسبب نفسي اجتماعي اذا تعلق الأمر بالشرف، و الكرامة، و الريادة و السيادة، و كلها قيم يعتزّ بها الانسان العربي اذ هي ضاربة بجذورها في أعماقه. فالغزو الذي يعد مظهرا من مظاهر القوة بل هو القوة في أعلى مظاهرها جاء نتيجة لعوامل طبيعية، و اقتصادية و نفسية و اجتماعية.

(3) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، ج 5، ص : 333.
(4) نفس المرجع السابق، ص ص : 333 _ 334.

و انطلاقا من القدسية التي أحاطت بالقوة راحت هاته الأخيـــــرة تكتسب طابعا تشخيصيا حفلت به روايات الأخبار بين و هذا ما أعطى للقـــوة البعد المحوري للحياة الاجتماعية العربية الجاهلية . و كان للعرب أيضـــــا أيام عرفت بسمهم "أيام العرب" أخذت فيها القوة أسمى صورها، و من ذلــــك " البســوس " ، و " داحس و الغبراء " و " الفجـار " و غيرها .

القوة في الاسلام الأول

أقام رسول الله - صلى الله عليه و سلم - بمكة ثلاثة عشر عاما مسالما داعيا الى الدين الجديد دون استعمال للقوة في الدفاع، ذلك أنّ الله لم يأذن له بالقتال. و كان يحثه على الصبر و رباطة الجأش، " فأصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل و لا تستعجل لهم"(1)، "كفوا أيديكم و أقيموا الصلاة و آتوا الزكاة."(2) و ينقل ابراهيم مصطفى المحمود عن ابن محمد ابن أبي سهل الرفسي قوله : "لما أصبح المسلمون أشداء أقوياء و أهلا للدفاع عن أنفسهم و مجابهة القوة بالقوة أذن الله لهم بالقتال."(3). و الواقع أنّ الدولة الاسلامية - التي أسست بالمدينة و التي هي قائمة أصلا على المصادر الأولية للعقيدة و هما القرآن و السنة - قد غيرت التصور الذي يكتنف جوانب الحياة الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية وفق ما نص عليه الوحي، و نستشف ذلك من خلال بنود "دستور المدينة" ، الذي كان تتويجا للوفاق الذي ساد المجتمع الجديد، و من بين بنود الدستور :

1. انّهم أمة واحدة من دون الناس.

11. و أنّ المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

13. و أنّ المؤمنين المتقين على من بغي منهم ، أو ابتغى و سيعة ظلم أو اثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، و أنّ أيديهم عليه جميعا ، و لو كان ولد أحدهم .

14. و لا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر، و لا ينصر كافرا على كافر .

15. و أنّ ذمة الله واحدة ، يجير عليهم أدناهم ، و أنّ المؤمنين بعضهم موالي بعض.

23. و أنّكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فانّ مرده الى الله عزّ و جلّ،

---

(1) سورة الأحقاف، الآيـة : 35.

(2) سورة النسـاء، الآيـة : 77.

(3) ابراهيم مصطفى المحمود، في الحرب عند العرب، دمشق، مطبعة وزارة الثقافة، 1975، ص : 12.

و الى محمّد (ص). (4)

و في خضم تلك التحولات التي غالبا ما كانت جذرية برز تنظير جديد لمفهوم القوة زكته الناحية التطبيقية في مواقف عديدة، يقول تعالى: " و قاتلوا في بسيل الله الذين يقاتلونكم و لا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين... و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة و يكون الذين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين "(5) و عندما تحالفت قريش مع سائر البطون العربية، على قتال الرسول و اتباعه نزل قوله تعالى: " و قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة ".(6)

و حث الاسلام على الصمود و المجابهة في وجه أعدائه حيث حرّم الهرب في القتال، "يا أيها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الأدبار و من يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال أو متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله و مأواه جهنّم و بئس المصير."(7)

---

(4) مونتغمري وات، الفكر السياسي الاسلامي، ت: صبحي حديدي، بيروت، دار الحداثة، الطبعة الأولى:1981، ص ص : 173، 174، 175.

(5) سورة القرة، الآية : 90- و ما بعدها.

(6) ابراهيم مصطفى المحمود، في الحرب عند العرب، ص : 12.

(7) سورة الأنفال، الآية : 15 - 16.

و ساعد على كل ذلك ما أدته دولة المدينة من وحدة في صفـــوف المسلمين على الصعيد التطبيقي * ، ذلك أنّها وحدت العصبيات العربيـــة المتناحنة في عصبية واحدة قائمة على منظور ديني انساني، اجتماعي و سياسـي موحد ممّا أعطى روحا تعاونية و تضامنية كان لها انعكاس على استخدامـــات القوة ، ذلك أن القتال أتخذ طابع الجهاد، و الجهاد هو القتال الخالص للـــه تعالى، يقول القاضي أبو شجاع أحمد الاصفهاني في كتابه (الغاية و التقريـب) شرائط وجوب الجهاد سبع خصال :

الاسلام ، البلـوغ ، العقـل ، الحريـة ، الذكوريـة ، الصحة و الطاقـة علـــى القتـــال **

---

* آخى رسول الله (ص) بين المهاجرين و الأنصار، فآخى بين جعفر ابن أبـي طالب و هو بالحبشة و معاذ بن جبل، و بين أبي بكر الصديق و فارجة بن زيـد، و بين عمر بن الخطاب و عثمان بن مالك من بني سهم، و بين أبي عبيدة بـن الجراح و سعد بن معاذ، و بين عبد الرحمن بن عوف و سعد بن الربيع، و بيـن الزبير بن العوام و سلمة بن سلامة ابن وقش، و بين طلحة بن عبيد الله و كعب ابن مالك، و بين عثمان بن عفّان و اوس بن ثابت أخي حسّان، و بين سعيد بـن زيد و أبي بن كعب، و بين مصعب بن عمير و أبي أيوب، و بين أبي حذيفة بـن عتبة و عبّاد بن بشر بن وقش من بني عبد الأشهل، و بين عمّار بن ياسر و حذيفـة ابن السيمان العنسيّ حليف بني عبد الأشهل، و قيل بن ثابت بن قيس بــن الشماس، و بين ابيء ذرّ الغفاري و المنذر بن عمرو من بني ساعدة، و بيــن حاطب بن أبي بلتعة حليف بني أسد بن عبد العزّى و عويم بن ساعدة مــن بني عمر بن عوف، و بين سلمان الفارسي و أبي الدرداء... و بين بلال بــن حمامة و أبي رويحة الخثعمي."

ابن خلدون، كتاب العبر، المجلد الثاني، القسم الرابع، ببيروت، دار الكتـاب اللبناني، 1957، ص ص : 741 ـ 742.

** ابراهيم مصطفى المحمود، في الحرب عند العرب، ص : 17.

و هكذا حدث تعديل لحركية الغزو، فبعد أن كان غزوا عربيا - عربيا، صار غزوا اسلاميا - خارجيا، أي غزو جهاد على الكافرين و المشركين، مما أعطى مجالا حيويا جديدا لتمظهر القوة في الحياة المجتمعية آنذاك، مطبوعة بصبغة أخلاقية زكّت بعض القديم و أحدثت بعض الجديد، " و بذلك ماتت النخوة العربية و العصبية القبلية و أضحت السيادة للدين لا للنسب و الاخاء في الله لا للحسب فكان ذلك تغييرا للمدينة جسم قوة المسلمين الذاتية و شخصيتهم الداخلية و تبعا لهذا التغيير تغير ميزان القوى في المدينة و أصبح مركز الثقل في جانب القوة الاسلامية الجديدة من الأنصار و المهاجرين "(8)

و مع لجوء المشركين للقوة الأدبية كسلاح لمواجهة المؤمنين اهتم الرسول - صلى الله عليه و سلم - بهذا الجانب و اتخذه أسلوبا موازيا لأسلوب القوة العسكرية و هو الذي يقول "لسلاح البيان أشدّ عليهم من وقع السهام في غبش الظلام "، ذلك أن للشعر وقعا خاصا على الذات العربية، و الشعر ديوان العرب و هو محطّ الأمل و الألم، يقول صاحب الأغاني : " كان يهجو رسول الله ثلاثة رهط من قريش : عبدالله بن الزبعرى و أبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب و عمر بن العاص فكان يهجوهم ثلاثة من الأنصار : حسان بن ثابت و كعب بن مالك و عبد الله بن رواحة فكان حسان و كعب يعارضانهم بمثل قولهم في الوقائع و الأيام و يعيرانهم بالمثالب و كان عبد الله يعيرهم بالكفر، فكان في ذلك الزمان أشدّ القول عليهم قول حسان و كعب و أهون القول عليهم قول ابن رواحة فلمّا أسلموا و فقهوا كان أشدّ القول عليهم قول ابن رواحة ."

و كنموذج لهاته القوة الأدبية، ما رثى به ابن الزبعرى قتلى بدر مستجديا النخوة العربية الجاهلية، و ردّ حسان عليه مفندا مزاعمه . يقول ابن الزّبعري :

---

(8) عبدالرحمن خليل ابراهيم، دور الشعر في معركة الدعوة الاسلامية، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، 1971، ص : 217.

ماذا عن بدر و ما حولـــــه . من فتية بيض الوجوه كـــرام
تركوا نبيها خلفهـم و منبهـا و ابني ربيعـة غير خصم فئـام
و الحارث الفياض يبرق وجهـه كالبدر جلّى ليلة الاظـــلام
و العاص بن منبه ذا مـــرة رمحا تميما غير ذي أوصـــام
تنمي به أعراقـــه و جدوده و مآثر الأخـــوال و الأعمـــام
و اذا بكى باك فأعول شجـــوه فعلى الرئيس الماجد بن هشـام
حيّا الا له أبا الوليد و رهطـه ربّ الأنـام و خصهم بسـلام

و كان ردّ حسان عليه :

أبك بكت عيناك ثم تبـادرت بدم تعلو غروبها سجّـــام
ماذا بكيت على الذيـن تتابعـوا هلاّ ذكرت مكـارم الأقـــوام
و ذكرت منا مـا جدا ذا همــة سمح الخلائق صادق الاقـــدام
اعني النبيّ أخا المكارم و الندى و أبـرّ من يولـى علـى الأقسام(9)

و تبقى معالجتنا لظاهرة القوة في المجتمع الاسلامي الأول معالجـة نظرية تحاول استبيان الأسس الجديدة التي أقامها الرسول - صلى الله عليـه و سلم - حيث جعل الأخوة في الدين مقدمة على غيرها من الصلات حتى صلـة القرابة، و بذلك حاول ايجاد بديل للعصبية القائمة على صلة الدم بعصبيـة أخرى قائمة أساسا على الدين، و لكن ذلك لم يدم طويلا حيث تغير كل شـيء بمقتل عثمان بن عفّان ثالث الخلفاء الراشدين .

---

(9) عبد الرحمن خليل ابراهيم، دور الشعر في معركة الدعوة الاسلاميـة ، ص ص : 282 ، 283.

حين قبض الرسول - صلى الله عليه و سلم - كانت الفاجعة أليمة و مسّ القوم ذهول و ريبة و استنفار، اشرأبت الأعناق للنعي المروع، " و نجم النفاق، و المسلمون كالغنم في الليلة الممطرة لقلتهم و كثرة عدّوهم، و اظلام الجوّ بفقد نبيّهم." (1)

و ما كان من الأنصار أمام هذا الأمر الجلل و هم الذين أووا و نصروا الا الاسراع للاجتماع قصد ملء الفراغ و وجدوا في سعد بن عبادة خير مؤهل لذلك.

بلغ الخبر أبا بكر و عمر، فقدما الى المجتمعين و مع وصولهما كاد الأمر أن يصل الى ذروته :

قال أبو بكر : نحن أولياء النبيّ و عشيرته و أحقّ الناس بأمره، و لا ننازع في ذلك و أنتم لكم حقّ السابقة و النصرة، فنحن الأمراء و أنتم الوزراء.

و قال الحباب بن المنذر بن الجموح : منّا أمير و منكم أمير، و ان أبوا فاجلوهم يا معشر الأنصار عن البلاد، فبأسيافكم دان الناس لهذا الدين و ان شئتم أعدناها جذعة أنا جذيلها المحكّك و عذيقها المرقب.

و قال عمر : ان رسول الله (ص) أوصانا بكم كما تعلمون، و لو كنتم الأمراء لأوصاكم بنا.

و قال أبو عبيدة : اتقوا الله يا معشر الأنصار، أنتم أوّل من نصر و آزر، فلا تكونوا أول من بدّل و غيّر.

فقام بشير بن سعد بن النعمان بن كعب بن الخزرج فقال : ألا ان محمّدا من قريش و قومه أحقّ و أولى، و نحن و ان كنا أولى فضل في الجهاد، و سابقة في الدين، فما أردنا بذلك الآ رضى الله و طاعة نبيّه، فلا نبتغي به من الدنيا عوضا، و لا نستطيل به على الناس.

و قال الحباب بن المنذر : نفّست و الله عن ابن عمّك يا بشير، فقال، لا و الله ا و لكن كرهت أن أنازع قوما حقّهم :" (2)

---

(1) ابن خلدون، كتاب العبر، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، المجلد الثاني، 1966، ص : 856.

(2) ابن خلدون، كتاب العبر، المجلد الثاني ، ص ص : 854 ، 855.

و المتأمل لما طفا على السطح من اتجاهات عقب وفاة رسول الله ـ صلى الله عليه و سلم ـ يجد نفسه أمام ولاء لم ينقطع بعد للقبيلة، و هو ولاء لم يتمكن الاسلام الفتي بعد من تحطيمه مع ما حطّم من أوثان الجاهلية.

لقد هبّ الأنصاريون هبّة رجل واحد في وجه المهاجرين حين علموا أن النصرة لا تقلّ أهمية عن الحق نفسه، و أنّه على المتكفّل به أن يعترف بالولاء لكافله، و هؤلاء الأوس قد أسرعوا في مبايعة أبي بكر من قريش خشية تولي سعد بن عبادة من الخزرج مكان رسول الله ـ صلى الله عليه و سلم ـ. ان ما حدث بين الأوس و الخزرج لا يمكن التغاضي عنه، فالاسلام و ان كان قد جمع بينهما و سعى الى تبديد ما علق بهما من عداوة تجاه بعضهما البعض، فان مسحته لم تكن بالغة أوجّها حينئذ.

و أنجب هذا المخاض العسير الذي كان الوليد فيه الابن الشرعي لسماحة الاسلام و لطفه من جهة و عصبية الجاهلية و غلظتها من جهة أخرى، نظاما سياسيا جديدا، أطلق فيه اسم "خليفة" على الذين حكموا من بعد رسول الله ـ صلى الله عليه و سلم ـ و خلفوه في الناس، "و منذ ذلك التاريخ تركز الفكر السياسي الاسلامي حول مشكلة زعامة الأمة و الشخص الأجدر بممارسة مهام هذا المنصب." (3)

و بخلاف تولية أبي بكر لم يثر تنصيب عمر أي صراع، ذلك أنّ أبابكر قد عهد اليه بالخلافة بعد مشورة أصحابه، و على الرغم ممّا بلغه من اجتهاد في تقليد مثله الأعلى الذي كان في شخص رسول الله ـ صلى الله عليه و سلم ـ الّا أنه مات غيلة على يد أبي لؤلؤة غلام المغيرة، "و ان مقتل عمر على يد رجل من الموالي ليبيّن مبلغ الاستياء و السخط الذي استولى على نفوس هؤلاء

---

(3) محمّد محمود الربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، دار الهنا للطباعة، الطبعة الأولى 1401 هـ ـ 1981 م، ص : 113.

الفرس بعد زوال سلطانهم و دخولهم في حوزة العـرب:"(4)

و مات عمر و عهد بالخلافة الى نفر من الصحابة هم : علي بن أبـي طالب، عثمان بن عفّان، سعد بن أبي وقاص، عبد الرحمن ابن عوف، الزبيـر ابن العوام، طلحة بن عبيد الله و عبدالله بن عمر على أن لا يكون له من الأمـر شيئـا.
و بعد أن خلع عبد الرحمن بن عوف نفسه منها و أعطى للجماعة موثقه و أعطـوه موثقهم على أن يقوم بتعيين الخليفة بعد استشارة الصحابة و أمراء الأجنـاد و أشراف الناس في أمـره.

و بعد أخذ و ردّ استقرّ الأمر في بني هاشم و بني أميّة، و بالأحـرى في علي و عثمان، و علم المسلمون الأمر، و لاحت في الأفق بوادر التنافس بيـن البيتين. " أختير عثمان للخلافة فأنقسم المسلمون الى أمويين و هاشمييـن أو علويين، فقد كان عليّ هو المقدم في بني هاشم لسبقه في الدين و اخلاصـه و تضحيته في سبيل نصرة هذا الدين، و لأنّه زوج فاطمة بنت رسول اللـه" (5) و شغل عثمان الخلافة و لم يكن له برنامج سياسي واضح، و يتجلى ذلك من خـلال خطبه التي ركزّ فيها على الأمور الدينية، و لو أنّه حاول تدارك الأمر بارسـال كتب تتضمن نصائح سياسية الى الولاة و القوّاد و عمّال الخراج و عامة المسلمين بمختلف البقاع.

" و في النصف الثاني من فترة ولاية عثمان بدأت الخلافة كنظـام تواجه صعوبات جمّة، فقد تميزت هاته الفترة من حكمه بسخط عام في شبـه الجزيرة العربية و الأراضي الجديدة التي فتحها المسلمون و عمت مشاعـر الاستياء و عدم الرضا بين جماعات مختلفة و لاسباب كثيرة ... و بالاضافة الـى افتقار عثمان الى الحسم ازاء تفاقم المشكلات السياسية و الاجتماعية للأمـة،

---

(4) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصريـة، الطبعة السابعة، 1964، ج 1، ص : 252.
(5) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، ج 1، ص : 252.

فقد أغضب عددا كبيرا من الصحابة ـ و بخاصة الأنصار المسلمين الجدد ـ بسبب سياسة المحاباة الصريحة التي اتبعها لصالح أقربائه ... و الذين أصبح الأمويون يمثلون قوتهم الرئيسية . و من جهة أخرى أبدى رجال القبائل استياءهم من الانضباط الشديد و أسلوب المعيشة في المدن. و قد اتضح أن رضوخ عثمان و اذعانه للمطالب التي قدمها اليه سكان بعض الأقاليم بشأن ابعاد أقاربه من الولاة غير الأكفاء و المكروهين من تلك الشعوب لم يكن كافيا لتحسين الموقف المضطرب الذي بلغ ذروته باغتيال عثمان نفسه " (6)

أغتيل الخليفة و أغتيلت معه هيبته المدنية ، فأشتعل لهيب الفتنة الكبرى، و رغم اجماع ما تبقى من الصحابة على خلافة عليّ، الا أن ذلك لم يرضي معاوية بن أبي سفيان المقدم في بني أميّة و تابعيه ، " زاعمين أنّه تقاعس عن اماطة اللثام عن قتلة قريبهم عثمان و كذلك بحجة أن بعض كبار الشخصيات ـ الذين تفرقوا في شتى أنحاء الأرض أثناء فترة ولاية عثمان ـ و لم يشاروا في اختيار الخليفة ." (7)

و هكذا اندلعت الحرب، و كانت حربا أهلية ، سببها المباشر دم عثمان و هدفها مقعد السلطة و طريقها و سندها الاجتهاد *

---

(6) محمّد محمود الربيع ، النظرية السياسية لابن خلدون ، ص : 114.

(7) نفس المرجع السابق ، ص ص : 114 ، 115.

* و في خضّم الأحداث كتب معاوية الى عليّ :

سلام الله على من إتبع الهدى. أما بعد، فانا كنّا نحن و أياكم يدا جامعة، (ألفة أليفة ، حتى طمعت يا ابن أبي طالب فتغيرت، و أصبحت تعد نفسك قويا على من عاداك. بطغام أهل الحجاز، و أوباش أهل العراق و حمقى الفسطاط و غوغاء السواد. و أيم الله لينجليّن عنك حمقاها، و لينقشعن عنك غوغاؤها انقشاع السحاب من السماء. قتلت عثمان بن عفّان، و رقيت سلما أطلعك الله عليه مطلع سوء عليك لا لك. و قتلت الزبير و طلحة، و شردت بأمك عائشة، و نزلت بين المصريين فمنيت و تمنيت، و خيل لك إن الدنيا قد سخرت لك بخيلها و رجلها، و انّما تعرف أمنيتك لو قد زرتك في المهاجرين من أهل الشام بقية الاسلام، فيحيطون بك من ورائك، ثم يقضي الله علمه فيك، و السلام

ان لم تكن له القوة اللازمة لذلك ؟

كان معاوية قويّا بفعل عصبيته و أزدادت قوته بفعل ما طفا على الأحداث آنذاك من التفاف واضح حول شرعية مطلبه ، و ذلك أنّ عثمان قتل فعلا و القتلة لم يمط عليهم اللثام ، و في غياب حدّ القصاص تعمق مفهوم

و كان جواب علي :

أما بعد : فقد جاءني منك كتاب امرىء ليس له بصر يهديه ، و لا قائد يرشده ، دعاه الهوى فأجابه ، و قاده فاستقاده . زعمت أنك انما أفسد عليك بيعتي خطيئتي في عثمان ، و لعمري ما كنت الا رجلا من المهاجرين ، أوردت كما أوردوا و أصدرت كما أصدروا ، و ما كان الله ليجمعهم على الضلال ، و لا ليضربهم بالعمي ، و ما أمرت فيلزمني خطيئة عثمان ، و لا قتلت فيلزمني قصاص القاتل . أما قولك ان أهل الشام هم الحكام على الناس ، فهات رجلا من قريش الشام يقبل في الشورى أو تحل له الخلافة ، فان سميت كذلك المهاجرون و الأنصار ، و الا أتيتك به من قريش الحجاز . و أما قولك ندفع اليك قتلة عثمان فما أنت و عثمان ؟ انما أنت رجل من بني أمية ، و بنو عثمان أولى بعثمان منك ، فان زعمت أنك أقوى على ذلك ، فادخل في الطاعة ، ثمّ حاكم القوم اليّ . و أما تمييزك بين الشام و البصرة و ذكرك طلحة و الزبير ، فلعمري ما الأمر الا واحد ، انها بيعة عامة ، و لا ينثني عنها البصير ، و لا يستأنف فيها الخيار ، و أما ولوعك بي في أمر عثمان ، فو الله ما قلت ذلك عن حق العيان و لا عن يقين الخبر ، و أما فضلي في الاسلام ، و قرابتي من رسول الله عليه الصلاة و السلام ، و شرفي في قريش ، فلعمري لو استطعت دفعه لدفعته .

و كتب معاوية الى علي :

أما بعد ، فاني أظنك أن لو علمت أنّ الحرب تبلغ بنا و بك ما بلغت لم تجنها بعضنا على بعض ، و ان كنّا قد غلبنا على عقولنا فلنا منها ما نذم به ما مضى ، و نصلح ما بقي . و قد كنت سألتك ألا يلزمني لك طاعة و لا بيعة ، فأبيت ذلك عليّ ، فاعطاني الله ما منعت ، و ان أدعوك الى ما دعوتك اليه أمس ، فانك

لقد كانت في زمن أخذت فيه القوة مداها، ففي سوريا كان استعداد الأمويين كبيرا للأخذ بدفة الحكم، و بالعراق لم يكن بنو هاشم ليسلموا في حق من حقوقهم " أورثهم الله أياه " و لكن أنّى لمعاوية أن يطالب بدم عثمان

على أولياء الله .

و ردّ الامام عليّ على معاوية :

أما بعد، فقدر الأمور تقدير من ينظر لنفسه دون جند، و لا يشتغل بالهزل من قوله ، فلعمري لئن كانت قوتي بأهل العراق، أوثق عندي من قوتي بالله و معرفتي به فليس عنده بالله تعالى يقين من كان على هذا . فناج نفسك مناجاة من يستغني بالجدّ دون الهزل، فان في القول سعة ، و لئن يعذر مثلك فيما طمح اليه الرجال. و أما ما ذكرت من أنا كنّا و أياكم يدا جامعة فكنّا كما ذكرت، ففرق بيننا و بينكم أن اللّه بعث رسوله منّا ، فآمنا به و كفرتم . ثم زعمت أني قتلت طلحة و الزبير، فذلك أمر غبت عنه و لم تحضره ، و لو حضرته لعلمته ، فلا عليك، و لا العذر فيه اليك، و زعمت أنك زائري في المهاجرين، وقد انقطعت الهجرة حين أسر أخوك، فان يك فيك عجل فاسترفه ، و ان أزرك فجدير أن يكون الله بعثني عليك للنقمة منك، و السلام .

و كتب معاوية الى علـيّ :

أما بعد، فلعمري لو بايعك القوم الذين بايعوك و أنت بريء من دم عثمان ، كنت كأبي بكر و عمر و عثمان رضي الله عنهم ، و لكنك أغريت بعثمان المهاجرين و خذلت عنه الأنصار، فأطاعك الجاهل، و قوي بك الضعيف. و قد أبى أهل الشام الا قتلك، حتى تدفع اليهم قتلة عثمان، فاذا دفعتم كانت شورى بين المسلمين، و قد كان أهل الحجاز الحكام على الناس و في أيديهم الحق ، فلمّا تركوه صار الحق في أيدي أهل الشام . و لعمري ما حجتك على أهل الشام كحجتك على أهل البصرة ، و لا حجتك على طلحة و الزبير، لأنّ أهل البصرة بايعوك، و لم يبايعك أحد من أهل الشام ، و ان طلحة و الزبير بايعاك و لم أبايعك. و أما فضلك في الاسلام ، و قرابتك من النبي عليه الصلاة و السلام، فلعمري ما أدفعه و لا أنكره .

و لم يكتف معاوية بذلك ، بل راح يدعو لنفسه بالخلافة بعـــــد أن تمكن من مصر على يد عمرو بن العاص.

و مهما يكن من أمر فاننا هنا لسنا بصدد اصدار حكم تاريخي يتضمـــن براءة أو ادانة لأي كان بقدر ما نحن بصدد تحليل لوقائع قد انقضت حوادثـــــا و استمرت في نفس الآن تمظهرا و كانت لها انعكاسات تعمقت بفعل التراكـــم التاريخي الذي ازداد مع ثقله تعقيدا بفعل أثر المذاهب و تداخلها.

انّ التعصب المذهبي الذي غالبا ما سيطر على مراحل الخلافة، قـــد جعل الدستور القائم شعاره على الكتاب و السنة يأخذ اتجاهات عدّة تقاسمـت فيه السنية و الشيعية الشطر الأعظم، و لم تلبث الشعوبية أن أشهرت ولاءهـــا لعصبتها، كلّ هذا بتفاعلاته كان مادة ضخمة تصلح لأن تكون نواة بحث مستفيـض يجلي الكتاب و السنة و يؤمن بانتمائه و يسعى الى فهم الواقع فهما تحليليـــا يزيل كلّ ما هو قبلـــي.

الشرعية، في حين زعم عليّ أنّ وحدة الأمة أولى، و الوقت لم يكن مناسبا لحدّ القتلة. و لم يتوان معاوية في الطعن حتى في شرعية عليّ مما أتاح فرصة مثلى لمقارعة الحجة بالحجة و الادعاء بمثله. و مع نفاذ الطرق السليمة كانت الحرب باعتبارها أسلوبا ناجعا في جعل السياسة تتواصل، ذلك أنّ الحرب تخضع للنظر و النظر يتكرس بفعل التطبيق، و لم يكن من سبيل غير الطعان لتفادي الهزيمة و تأكيد القوة.

لقد وجد معاوية في عصبيته الأموية قوتين: قوة معنوية تمثلت في التأييد و المساندة التي لقيها في مواجهة عليّ، و قوة مادية تجلت في المدد الهائل من الرجال و المال و التي كان لها أثر في غلبته على الخليفة الشرعي. " و كان من أثر تلك القوة المتحدة التي كانت بزعامة معاوية أن تمكن من سلخ ما كان تحت سلطان عليّ شيئا فشيئا." (8)

لا ترجو من البقاء الا ما أرجو، و لا تخاف من الفناء الا ما أخاف. و قد و الله رقت الاجناد، و ذهبت الرجال، و نحن بنو عبد مناف و ليس لبعضنا على بعض فضل، الا فضل لا يستذل به عزيز و لا يسترق به حرّ.

و كان جواب عليّ :

أما بعد، فقد جاءني كتابك تذكر أنك لو علمت و علمنا أن الحرب تبلغ ما بلغت لم تجنها بعضنا على بعض، و أنا و أياك في غاية لم نبلغها بعد، و أما طلبك اليّ الشام، فاني لم أكن أعطيك اليوم ما منعتك أمس، و أما استواءنا في الخوف و الرجاء، فانك لست أمضى على الشك مني على اليقين، و ليس أهل الشام بأحرص من أهل العراق على الآخرة، و أما قولك: انا بنو عبد مناف فكذلك، و لكن ليس أمية كهاشم، و لا حرب كعبد المطلب، و لا بنو سفيان كأبي طالب و لا المهاجر كالطليق، و لا المحق كالمبطل و في أيدينا فضل النبوة التي قتلنا بها العزيز، و بعنا بها الحرّ، و السلام.

(8) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، ج 1، ص: 268.

الأصـــــــول

تقوم المسيحية على ثلاث مصادر أساسية هي : التوراة، و تسمّـــــى بالعهد القديم. الأناجيل و تعرف بالاسفار التاريخية، و الرسائل و هـــــي أسفار تعليمية.

- التوراة : هي أسفار بني اسرائيل الأساسية، و رغم أهميتهـــــا عندهم، الا أنّ المسيحية لا تأخذ الا بما يؤيد رسالة المسيح فيها، أمّا عدا ذلـك فتشكك المسيحية في صحة وحيها.

- الأناجيل : " و هي قصة الماضي من حكاية المسيح، فهي تصـــور الحركة التي انتهت و التي دخلت في الأخبار الماضية الا أنها مقدسة." (1)

و لم تعترف الكنائس المسيحية في القرن الثالث بعد الميـــــلاد الا بأربعة أناجيل هي :

- انجيل مـــتى.
- انجيل مرقص.
- انجيل لوقـا.
- انجيل يوحنـا.

و جاء مجمع نيقية الثاني عام 325 م، " فارتقى بالاناجيل الى درجة وجـــوب تقديسها هي الأربعة فقط دون غيرها، و بذلك فقد تجاهلت الكنيسة الأناجيـــل الكثيرة التي أجمع على كثرتها مؤرخو المسيحية أنفسهم." (2)

---

(1) متولي يوسف شلبي، أضواء على المسيحية، الكويت، الدار الكويتيـــة للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الثانية، 1973م - 1393هـ، ص : 82.

(2) متولي يوسف شلبي، أضواء على المسيحية، ص : 38.

- الرسائل : " تصور الحركة العلمية السلوكية، و تحدد الواجبات و الالتزامات، انّها الحركة اليومية للديانة المسيحية، للفرد المسيحي، في يومه و غده و مستقبله." (3)
كتبت الرسائل باللغة اليونانية و تعد المصدر الأكبر للمسيحية، و نسبت الى ستة رجال هم : لوقا، و يوحنا، و بطرس، و يعقوب، و يهوذا و بولس.
و هناك شيء آخر يجب ذكره عند الحديث على المسيحية ألا و هو المجامع المسيحية التي تنقسم الى :

1 - المجامع العامة، الشاملة لكل الكنائس و الطوائف و المذاهب.

2 - المجامع الخاصة، و هي قسمان :

أ. المجامع الملّية : الخاصة بملة واحدة.
ب. المجامع الإقلية : التي تجمع مذاهب و ملل موضع محدد.

و كما يقول ابن خلدون : " في أنّ الملة لابدّ لها من قائم عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها و شرائعها، و يكون كالخليفة فيهم للنبي فيما جاءت به من التكاليف." (4)

و قد أعطت هاته المجامع لنفسها شرعية استمدّتها من الضرورة التشريعية التي كان المجتمع المسيحي في حاجة اليها بعد أن غادره المسيح عليه السلام.

و حتى تستقيم رؤيتنا للدين المسيحي يجب اتباع طريقة تسمح لنا بالنظر اليه نظرة خالصة مما قد يطرأ عليه بفعل الممارسات المرتبطة به أو ما يلحقه من تراكمات الطقوس المنتمية لحقب الديانات المتجاوزة بفعله، و في

---

(3) متولي يوسف شلبي، أضواء على المسيحية، ص : 82.
(4) المقدمة، ص : 408.

هذا يقول محمد عبده : " عند النظر في أي دين للحكم له أو عليه في قضية من القضايا يجب أن يؤخذ ممحصا مما عرض عليه من بعض عادات أهله أو محدثاتهم التي ربّما جاءتهم من دين آخر، فاذا أريد أن يحتج بقول أو عمل لاتباع ذلك الدين في بيان بعض أصوله، فليؤخذ في ذلك بقول أو عمل أقرب الناس الى منشأ الدين و من تلقوه على سذاجته التي ورد بها من صاحب الدين نفسه." (5) و جعل محمد عبده للمسيحية ستة أصول كان أولها الخوارق، فخوارق العادات أساس الدين المسيحي، يقول متى في الاصحاح السابع عشر: " فالحق أقول لكم، لو كان لكم ايمان مثل حبة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل: انتقل من هنا الى الى هناك فينتقل، و لا يكون شيء غير ممكن لديكم." (6)

و يقول مرقص في الاصحاح الحادي عشر : " ان من قال لهذا الجبل انتقل و انطرح في البحر و لا يشك في قلبه بل يؤمن أنّ ما يقوله يكون، فمهما قال يكون له لذلك أقول لكم : كل ما تطلبونه حينما تصلون فآمنو أن تنالوه يكون لكم." (7)

و لعلّ أهم شيء نلاحظه هو الاستكانة و الخنوع المنافية لمبادىء المثابرة و الجدّ و الايمان بالقوة في تحصيل المبتغى، و نجد فيه نوعا من ايحاءات العالم العلوي كما سيأتي توضيحه في فصل لاحق.

أما الأصل الثاني في الدين المسيحي فيرى محمّد عبده أنّه انّما يتمثل في " سلطة الرؤساء " و الرؤساء انّما هم رجال الدين، فالسلطة أصلا سلطة دينية و زمنية خاضعة للكنيسة التي تعمل على ذلك من خلال ترسيخه باعتباره حقا مطلقا لها مشرع بحكم ما ورد في آنجيل متى 16 : 19 :" اعطيتك

---

(5) محمّد عبده،الاسلام و النصرانية بين العلم و المدنية، الجزائر، موفم للنشر، 1987، ص ص : 39 ـ 40.

(6) نفس المرجع السابق، ص : 41.

(7) نفس المرجع السابق، ص : 41.

مفاتيح ملكوت السموات و كل ما تحله على الأرض يكون محلولا في السمـــوات"، و في 18 : 18 منه : الحق أقول لكم : كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطـــا في السماء. و كل ما تحلونه على الأرض يكون محلولا في السماء." (8)

فالقوة انّما هي مرتبطة بالرئيس، و الرئيس يمثل السلطة و السلطـــة انّما هي سلطة الدين، و هذه صبغة طبعت المسيحية قبل الثورة الفرنسية التي كانت بمثابة الاعلان الرسمي لفصل الدين عن الدولة بعدما كان مجتمعين بيـــد الكنيسة و كان لهذا انعكاس على الواقع المجتمعي السياسي و المعتقـــــدي المسيحي تجلى خاصة في انحصار الفكر و توارثه و استمرارية القوة السلطويـــة في اطار الكنيســـة.

أما الأصل الثالث فانّما هو ترك الدنيا و هذا ما جاء به حسب الامـام محمّد عبده الاصحاح السادس و العاشر و التاسع عشر من أنجيل متى فقد جـــاء في السادس : لا تقدرون أن تخدموا الله و المال لذلك أقول لكم : لا تهتمـــوا لحياتكم بما تأكلون و بما تشربون ، و لا لأجسادكم بما تلبسون ، أليست الحيـاة أفضل من الطعام ، و الجسد أفضل من اللباس ؟ و لكن أطلبوا أولا ملكوت اللـــه و برّه.". و في التاسع عشر : " الحق أقول لكم : انّه يعسر أن يدخل غني الـــى ملكوت السموات، و أقول لكم أيضا : ان مرور جمل من ثقب ابرة أيسر مـــن أن يدخل غني الى ملكوت الله." و في العاشر:" لا تقتنوا ذهبا و لا فضـــــــة و لا نحاسا في مناطقكم ، و لا مزودا للطريق و لا ثوبين و لا أحذيـــــــــــــة و لا عصا الخ." (9)

و من هنا تبدو لنا مدى الأهمية التي توليها المسيحية للحياة فـــي ملكوت الله ، و هو نوع من الصوفية المتجردة من أسباب القوة الماديـــــــة

---

(8) محمّد عبده ، الاسلام و النصرانيـــة ، ص : 42.

(9) نفس المرجع السابـــــق ، ص : 43.

و الطامحة الى الخلاص بفعل الزهد و ترك متاع هاته الحياة، و هذا أصل ينبني على ما سبقه من الأصول و يهدف الى تقرير عدم جدوى فعالية القوة. و يجعل محمّد عبده الايمان بغير المعقول أصلا رابعا للمسيحية و في ذلك تكريس للقوة الغيبية و ابعاد للقوة الدنيوية القائمة على تأكيد الأنا في اطارها المجتمعي و توفير أسباب ذلك و في مقدمتها القوة اللازمة للديمومة السياسية في اطار الحياة المجتمعية القائمة أساسا على طلب الدفاع و تأمين المعاش في ظل الوازع المؤمن لذلك كما يرى ابن خلدون.

و الايمان بالعهد القديم و العهد الجديد باعتبارهما حاويين لكل ما يحتاجه المسيحي من معرفة و ايمان و نجاة، أصل خامس للمسيحية، و يبدو لنا أن الأصل السادس يناقض ما سبقه من الأصول، و يرى محمّد عبده أنّه يؤكد على التفريق بين المسيحيين بعضهم عن بعض حتى الأقربين يقول متى في الاصحاح العاشر من أنجيله : " لا تظنوا أني جئت لألقي سلاما على الأرض ما جئت لألقي سلاما بل سيفا فاني جئت لأفرق بين الانسان ضد أبيه، و الابنة ضد أمّها، و الكنة ضد حماتها و أعداء الانسان ضد أهل بيته." (10)

و الواقع أنّ ما يجود به ظاهر النص انّما هو تأكيد لما سبقه ذلك أن الزهد و الاستعداد لملكوت الله لا يستقيم و اجتماع الأهل و تجميع ثرواتهم، و ما يقوله المسيح في هذا يهدف الى تمكين الانسان من الخلاص بتفتيت اللحمة العائلية، و الرابطة الدموية التي هي أساس العصبية و مبعث القوة و مكمنها المغذي لسطوتها، فالقصد قصد التجرد من ارتباط الانسان بمن هم أقرب اليه، و في هذا استعداد للدخول الى ملكوت الله.

و مما ورد في اصحاحات انجيل متى تجدنا نستشف ما دعى اليه المسيح من زهد و محبة و استعداد لملكوت الله، و هذا ما يشير اليه قوله:

---

(10) محمّد عبده ، الاسلام و النصرانية ، ص : 46.

" انّ ملكوت الربّ فيكم." (11) ذلك أنه أعطى تصورا آخر للانسان من خـــلال منحه بعدا لا متناهيا معبرا عن قيمة ذاتية قريبة من الربّ. " و اذا وعـــي الانسان هذه القربى فانه يطرح الشرّ من قلبه و يطهر نفسه للدخول في أخــوة الروح و هي ملكوت الله." (12)

و بذلك ترسخت المحبة و تأكدّ الزهد و حدث ميل الى كل ما يؤدي لانتصار المثل الأعلى للمسيحيـــة .

---

(11) جون هرمان روندال ، تكوين العقل الحديث ، ت : جورج طمعـــه ، بيروت ، دار الثقافة، 1965، ج: 1، ص : 97.

(12) نفس المرجع السابـــق : 97.

المسيحية من خلال أناجيلها تتضمن نداء صارخا في وجه الارث الغبري المضمحل المتمثل في طقوس و تعاليم استقرت في يد الكهنوتيين الذين حاولـوا الحفاظ على تلك القوالب الدينية التي حوتها أسفارهم، و كان اليهود قـــد خضعوا لحكم ملك بابل الذي نقل جزء منهم للعيش على ضفاف وادي الرافديـن. فأعتبروا ذلك عقابا لهم لأنهم حادوا على شريعة "يهـوه" و أحسوا بالتباعـد و الافتراق.

و بعد عودة الجزء المهجر عمـل اليهود على الاخلاص لـ "يهـوه" عساهم يؤيدون برسول يقودهم الى النصر الخالد. و عند مجيء المسيح عليه الســلام فانّه "كان يدعو الى التأمل في النفس و حبّ الخير، و الى التواضع و الايمـان العميق بالله، بينما الناس يترقبون دعوة الى الصراع المسلح و اعلانا للجهـاد الأكبر و الأخير قبل الانتصار الخالد، انّه لم يقل لهم : قوموا ... فالمسيـح الذي أختاره "يهـوه" معكم بل قال : "مهدوا - بالتوبة - ليوم الحســاب القريب" (1) و المتأمل للبيئة اليهودية آنذاك يجدها غاية في التعقيـد، فالظاهر وحدة في الجنس و الدين و الباطن فرقة و شقاق لا نظير لهما.

و الواقع أنّ "عيسى بدعوته انّما كان يجدد تلك السلسلة من أنبيـاء بني اسرائيل التي انقطعت بعد العودة من المنفى. و التي حاول أن يصـل حلقاتها - من قبله - أنبياء آخرون... فقيامه بالدعوى - مهما بدا أول الأمـر أصيلا مبتكرا - ليس في الواقع ظاهرة استثنائية أو غريبة من ناحيـة الشكـل." (2)

---

(1) شارل جنينير، المسيحية - نشأتها و تطورها - ت: عبد الحليم محمـود، صيدا، بيروت ، المكتبة العصرية، بدون تاريخ، ص : 44.
(2) نفس المرجع السابق ، ص : 37.

و من ها فالمسيح عيسى عليه السلام لم يكن صاحب دين جديد قائم على أسس راديكالية و انّما جاء ليعلن الايمان و يرشد للتوبة و النجاة عن طريق التآلف و التآخي القائمين على الحب.

" و تتغير في المسيحية فكرة الله من ربّ الجيوش المقاتلة الذي يجب أن يخشى و يطاع برهبة و ارتعاد الى فكرة أب محب للجنس البشري، صبور متألم غفور، لا يطلب من الناس طاعته الا بدافع المحبة و الخير. و اذا استطاع الانسان أن يحقق في ذاته هذه الروح الالهية يصبح كالاله و يتحد بالمحبة مع الناس جميعا. و ليس اتباع وصايا الله في الصلاة و الصوم و انّما في طهارة القلب، تلك الطهارة التي ترفض عمل الشرّ و فكرته و تسعى لأن تولد حسن النية ازاء جميع الناس." (3)

و يتجلى ذلك أكثر فيما يرويه صاحب "قصة الحضارة" من أقوال المسيح : " أن ملكوت الله قد حان أجلها، و أنّ الله سيقضي عما قريب على عهد الشرّ و الخبائث... ان الوقت الذي يجب أن يتوب فيه الانسان من ذنوبه يمرّ مسرعا، فأما من تاب و أناب، و سلك سبيل العدالة، و أحبّ الله، و آمن برسوله، فانّه يرث ملكوت السماوات، و يسمو الى القوة و المجد في عالم قد تحرر آخر الأمر من جميع الشرور و الآلام و الموت." (4)

و انطلاقا من هذا وقعت تلك المفارقة الكبيرة بين بني اسرائيل و بين عيسى عليه السلام، فهؤلاء كانوا في انتظار منقذهم الذي سيهبهم أسباب القوة التي تحقق لهم أملهم، و هذا جاء ليخلصهم من دنسهم و خطاياهم مبدلا شريعة الحرب و الفتك و القوة بشريعة السكينة و المحبة و السلام. و لم يكن اليهود ليسلموا فيما ورثوه بهاته السهولة ذلك أنّهم كانوا يهدفون الى تعزيز هاته المكتسبات بتنظير جديد للقوة، الا أنّ النبي المنتظر لم يأت بهذا، بل جاء بما هو مغاير للحلم المتأجج، فكان من الطبيعي أن يحدث التصادم و أن و أن تتقابل القوة و المحبة.

---

(3) جون هرمان روندال، تكوين العقل الحديث، ت : جورج طعمه، بيروت، دار الثقافة، 1965، ج : 1، ص : 97.

(4) ول ديورانت، قصة الحضارة، القاهرة، الادارة الثقافية لجامعة الدول العربية، ص : 226.

لقد رأى فيه الساسة سياسيا من الطراز الأول يحاول جمع الأنصار و المؤيدين قصد الاطاحة بالحكم القائم، " أما رجال الدين فقد رأوا فيه رجلا جاهلا يتطاول عليهم، و يعتقد في سذاجته أن الحكمة يمكن أن تغني عن المنطق و كان يتحدث اليهم في ثقة و قوة لأنّه كان يشعر بتأييد من الله في نفسه، و لم يكن ليعجبه منطقهم... فكان من الطبيعي أن تنشأ العداوة بين الطرفين." (5)

و جاءت محاكمة المسيح ـ عليه السلام ـ لتكون تجسيدا رائعا للقوة المتحكمة و السائدة آنذاك، و بغض النظر عمن صلب : و على الرغم من سعي التقليد المسيحي فيما بعد الى ترسيخ نظرية المحبة، الاّ أنه سرعان ما حدث تزاوج بين المحبة و القوة.

(5) شارل جنيبير، المسيحية، ص ص : 44 ـ 45.

كانت الديانة الرسمية للامبراطورية الرومانية وثنية، و على الرغم من ذلك لم تبد تعارضا كبيرا مع معتنقي الديانات الأخرى طالما أبدوا ولاءهم للامبراطور، الا أنّ هاته الوضعية الرتبية لم تكن متأصلة بين الرومان الوثنيين من جهة و اليهود و المسيحيين من جهة أخرى، فهؤلاء لم يحرقوا بخورا أمام تمثال الامبراطور بل ذهبوا الى أبعد من ذلك حين أعتبروا أن أي فعل من هذا القبيل شرك و عبادة لأصنام. و لئن أعفى القانون اليهود من هاته المطالب الدالة على الولاء، و دخل المسيحيون ضمنيا تحت طائلة هذا القانون بسبب تسترهم تحت رداء بني اسرائيل، " و لكن مقتل بطرس و بولس، و حرق المسيحيين ليزيد حرقهم ألعاب نيرون بهاء، بدلا هذا التسامح المتبادل المشوب بلاحتقار من الجانبين عداء دائما، و حربا تندلع نارها بين الفينة و الفينة، فلا غرابة أن وجه المسيحيون بعد هذا الايذاء، أسلحتهم كلها الى صدر رومة - فنددوا بما فيها من فساد و عبادة للأصنام، و سخروا بآلهتها، و أظهروا الشماتة فيها حين حلت بها الكوراث،... و ردّ الوثنيون على هذا بأن سموا المسيحيين "حثالة الناس" و "البرابرة الوقحين"، و أتهموهم بأنهم "أعداء الجنس البشري" و قالوا : ان الكوراث التي حلت بالامبراطورية ليست الا نتيجة غضب الآلهة الوثنية و السماح لمن يسبّوها من المسيحيين بأن يبقوا أحياء." (1)

و الحقيقة أن سبب هذا البلاء الذي حلّ بالمسيحية هو جزء لا يتجزأ مما تعرضت له عند ظهورها، ذلك أن المسيح قد اتهم من قبل اليهود بالتدبير لثورة ضدّ الرومان، غير أنّ ذلك يبدو شيئا متوقعا اذ أنّ الولوج في علاقة الدين بالدولة يبين مدى التقابل الصارخ بينهما، فالدين لدى الرومان ما هو الا جزء من الطقوس التي سنتها الدولة لتحفظ هيبتها على حين أنّ الدين لدى المسيحيين أسمى من الدولة.

---

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج : 11، ص : 371.

يقول ول ديورانت : " فالروماني كان ينظر الى دينه على أنّه جزء من كيان الدولة و شعائرها، و كانت الوطنية هي الذروة التي تنتهي عندها مبادئه الأخلاقية العليا. أما المسيحي فكان ينظر الى دينه على أنّه شيء منفصل عن المجتمع السياسي، و أنه أسمى من هذا المجتمع مقاما، و كان يدين بأعظم الولاء للمسيح لا للقيصر، و كان المسيحي يعظم أسقفه، بل يعظم قسيسه، أكثر من تعظيمه الحاكم الروماني، و يعرض ما يقع بينه و بين زملائه المسيحيين من مشاكل قانونية على رؤساء الكنيسة لا على موظفي الدولة." (2)

فلا غرو اذن أن يكون ثمة عنف، و أن يقتل أعداء الدولة، فالايمان المسيحي يتعارض مع الوطنية الرومانية تعارض الرهبنة مع الواجبات المدنية و لعل تجرد المسيحيين من مسببات القوة لديهم عند قولهم " بالمحبة " و ادارة الخد الأيسر للذي يضربهم على الخدّ الأيمن، قد سهّل مهمة الرومان في التنكيل بأعداء الامبراطورية، أعداء القوة و الوطنية.

و توالت الاضطهادات ضد المسيحيين تخفت حينا و يزداد لهيبها حينا آخر، و كان من بين الأسباب التي زادت من حدتها رفض المسيحيين للخدمة العسكرية و وقوفهم منها موقف الرافض العنيد باعتبارها تتنافى مع شريعة الحب التي ينادون بها، هذا في الوقت الذي اعتبرت فيه القوة الضامن الوحيد لاستمرار الامبراطورية الرومانية.

و لعل هاته الانسحابية و اللامبالاة التي تحلى بها المسيحيون تجاه الامبراطورية الرومانية قد أعطت فرصة أكبر لأعدائهم للتنكيل بهم، و قد وصل الأمر الى حدّ اعدام البابا في بعض الحالات، من ذلك ما أمر به قليريان من أن: " يمثل كل شخص للشعائر الرومانية، و حرّم كل الاجتماعات المسيحية، و عصى البابا سكستيس SIXTUS هذا الأمر فأعدم هو و أربعة شمامسته، و كذلك قطع

---

(2) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج : 11، ص ص : 371 _ 372.

رأس سبريان أسقف قرطاجنة، و حرق أسقف طراقونة حيّا." (3)

و بقي الحال على هاته الشاكلة من أوغست الى نيرون مرورا بتراجان الى أن جاء امبراطور ارتبط اسمه بالمسيحية ارتباطه بروما نفسها، ذلك هو قسطنطين (306 ـ 337 م). تبدأ قصة قسطنطين مع المسيحية حين علم وليسينيوس بتآمر مكسمنس و مكستيوس للقضاء عليهما، فأتفقا على البدء بالرد عليهما، "و رأى قسطنطين أن يكون هو البادىء بالعمل، فعبر جبال الألب، و هزم جيشا لعدويه قرب تورين TURIN، و زحف على رومة بسرعة مدهشة، ... و يقول يوسبيوس : أنّ قسطنطين شاهد بعد ظهر اليوم الذي دارت فيه المعركة صليبا ملتهبا في السماء و عليه تلك العبارة اليونانية EN TOUTI MIKA و معناها " بهذه العلامة انتصر".

و في صباح اليوم الثاني ـ كما يقول يوسبيوس و لكتنيوس رأى قسطنطين فيما يرى النائم أن صوتا يأمره بأن يرسم جنوده حرف X على دروعهم و في وسطه خط يقطعه و ينثني حول أعلاه ـ علامة الصليب. فلما استيقظ صدع بما أمر و خاض المعركة خلف لواء " عرف من ذلك الوقت باسم اللبارم LABARUM " رسم عليه الحرفان الأولان من لفظ المسيح يربطهما صليب ". (4)

و بعد انتصاره على مكسنتيوس و دخوله روما ظافرا بادر قسطنطين الى تنسيق حكمه مع ليسنيوس، الا أنّ ذلك لم يتم على الصورة المثلى أمام الرغبة الجامحة لكل منهما في أن يصبح سيد روما الوحيد، و على الرغم من علاقة القرابة التي تجمعهما فانّهما جرّدا الحسام من غمده و امتشقاه في وجه كل منهما، و كانت الكلمة الأخيرة لقسطنطين، و شاعت الحرية الدينية خاصة بعد استعادة الشرق من سيطرة ليسنيوس الذي بقي حاكما له بعد معركة رومة

(3) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج : 11، ص : 378.
(4) نفس المرجع السابق، ص : 384.

" و استدعى قسطنطين المنفيين من المسيحيين و أعاد الى كل " المؤمنيـــــن " ما فقدوه من الامتيازات و الممتلكات... و أعلن وقتئذ صراحة اعتناقه للديـــن المسيحي، و دعا رعاياه أن ينهجوا نهجه في اعتناق الدين الجديد." (5)

و لكن السؤال الذي يطرح نفسه بحدة هنا، هو هل تم كل هذا لمرونـــة في المسيحية بدّلت شريعة المحبة بقانون القوة الفاصل الذي رافق الامبراطورية الرومانية منذ ظهورها رغم تفاوت درجاته، أم أنّ ذلك تكتيك عسكري من قائد قد عرف مكمن القوة و دورها و صمم على توجيهها وفق ما يهدف اليه ؟

لم يكن قسطنطين ليجهل قوة الوثنية و سيطرتها على معظم أجـــــزاء العالم القديم، فالولاء كان لها و الحروب انّما اندلعت باسم الآلهة المعروفـــة آنذاك، كل هذا جعل من ابن هيلينا HELENE و هي التي اعتنقت الديـــــــن المسيحي بعد أن طلقها " قسطنطينوس "، يعرف موضع الخطو قبل المشـــــي، و لكنّه " أعجب بجودة نظام المسيحيين اذا قيسوا بغيرهم من سكـــــــان الامبراطورية، و بمتانة أخلاقهم، و حسن سلوكهم، و بجمال الشعائر المسيحيـــة و خلوها من القرابين الدموية، و بطاعة المسيحيين لرؤسائهم الدينييـــــــن، و برضاهم صاغرين بفوارق الحياة رضاء مبعثه أملهم في أنّهم سيحظون بالسعادة في الدار الآخرة. و لعله كان يرجو أن يطهر هذا الدين الجديد أخلاق الرومان و يعيد للأسرة ما كان لها من شأن قديم، و يخفف من حدة حرب الطبقـات،... و كان قسطنطين يأمل أن يكون ملكا مطلق السلطان، و هذا النوع من الحكـــم يفيد لا محالة في تأييد الدين، و قد بدا له أنّ النظام الكهنوتي و سلطـــــان الكنيسة الدينوي يقيمان نظاما روحيا يناسب الملكية، و لعل هذا النظـــــام العجيب بما فيه من أساقفة و قساوسة، يصبح أداة لتهدئة البلاد و توحيدهـــا و حكمها." (6)

---

(5) ول ديورانت، قصة الحضارة، ص : 384.
(6) نفس المرجع السابق، ص : 388.

و ما كاد يحل عام 323 بعد الميلاد حتى انتقل جزء من السيادة الى الكنيسة ، كالفصل في القضايا الخاصة بها ، و اعفاء ممتلكاتها من الضرائب و الاستفادة من الهبات و المساعدات، "و كذلك وهب قسطنطين أموالا الى المجامع الدينية المحتاجة اليها ، و شاد عددا من الكنائس في القسطنطينية و غيرها من المدن ، و حرّم عبادة الأوثان في عاصمته الجديدة و أمر آخر الأمر بتدمير مجامعهم الدينية " **(7)**

و من هنا يمكن أن نلاحظ أنّ قسطنطين قد فتح الباب للمسيحية واسعا على هزّ مبادىء القوة الرومانية و التي كانت في معظم انجازاتها وثنية، و بات التعارض بين المحبة و القوة ينبىء بتغيير عميق في التوجهات السياسية للامبراطورية و لعل ذلك يفسره الاستقرار الذي طبعها بعد انتقالها من رومة الى القسطنطينية .

---

(7) ول ديورانت ، قصة الحضارة، ص : 389.

تطبيقات القوة بين المسيحية و الاسلام

المسيحية في جوهرها دين تواضع و محبة ، دعت الى الزهد، و حثت على الاستعداد لاستلام مفاتيح ملكوت الله ، " ان ملكوت الربّ فيكم" كما كان لها موقف داعي الى الأخوة ، " الحق أقول لكم : كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطا في السماء، و كل ما تحلونه على الأرض يكون محلولا في السماء ." (متى : 18 : 18).

لقد كتب قسطنطين بعد نحو عشرين من الاضطهادات التي تعرضت لها المسيحية : " انّ كتب الأناجيل و كتب الحواريين و نبوءات الأنبياء القدماء تعلمنا بوضوح ما يجب أن نفكر فيه عن الخالق ، و لهذا دعنا ننبذ النزاع الذي يؤدي للحرب، و دعنا نجد حلّ مشاكلنا في تلك الكتابات التي أوحى بها الله ."

" انّ رأفة الله الأبدية المقدسة لا تسمح أبدا لأحوال الجنس البشري أن تهيم في الظلام مدّة طويلة ، و لا أن تتغلب ارادة بعض الناس زمنا طويلا بحيث لا تفتح أمامهم من جديد بأنوارها الشديدة التألق طريق الخلاص ولا تمنحهم فرصة التحول الى طريق الاستقامة . و أنا أعرف هذا تمام المعرفة من أمثلة كثيرة - و يمكنني أن أقدرها من حالتي الخاصة - و اني لا أستطيع حقا أن أصف أو أعدد الخيرات التي منحها الله بكرمه الالهي لي ، أنا خادمه و لذلك فاني مبتهج ." (1)

---

(1) ر . هـ . بارو، الرومان ، ت : عبد الرزاق يسري ، مصر، دار نهضة مصر، 1968، ص : 194.

غير أننا نجد تضاربا بين ما دعت اليه المسيحية في جوهرها و ما كان للمسيحية التاريخية من مواقف، ذلك أنّ الكثير من معتنقيها سفكوا الدماء و أنتهكوا الحرمات، " و كثيرا ما أغتصبوا من الحقوق باسم العدالة و الحرية و كل المعارك و الحروب التاريخية الا وراءها سياسي يتأبط الانجيل ."(2)

و ارتباط المسيحية بالسياسة تم في عهد قسطنطين ، و منذ ذلك الحين احتضنت المسيحية القوة التي انقذتها من خلجات النسيان و طافت بها في أجواء المجد بعد أن خلعتها من ملكوت الله و أدخلتها ملك الانسان، حينئذ حدث ذلك الانقلاب القيمي العميق في البناء الاعتقادي للمسيحية ، و الذي صارت بموجبه مسيحية جديدة ، مسيحية سياسية تخضع لطموحات ولي نعمتها ، بل و تتبنى مطالبه و تكسبها المشروعية ، و بعد أن كانت المحبة و الأخوة و السلام أساسيات الظفر بملكوت الله ، صارت الحرب على أعداء الامبراطورية و التنكيل بمن يخرج عن سلطة الكنيسة من المطالب الضرورية للديمومة السياسية .

و المسيحية في علاقتها بالقوة قد مرت قبل ظهور الاسلام بمرحلتين أساسيتين :

- المرحلة الأولى : و هي الفترة الممتدة من ظهور المسيح - عليه السلام - حتى استتباب ملك قسطنطين، و هي مرحلة غلبت عليها جوهرية المسيحية في دعوتها الى المحبة و الأخوة و الزهد في الدنيا و الاستعداد لملكوت الله ، كما أنّها مرحلة اتسمت بالصمود و الدفاع المستميت عن تعاليم المسيح - عليه السلام - حيث تعددت المذابح و كثر شهداء العقيدة .

- المرحلة الثانية : و تبدأ منذ أن اعتنق قسطنطين المسيحية و أدخلها مجلس الشيوخ و جهاز الجيش ، ساعتئذ امتزجت

---

(2) أحمد بكير، القرآن صالح للماضي و الحاضر و المستقبل، تونس ، الملتقى الاسلامي المسيحي الثاني ، الجامعة التونسية ، مركز الدراسات و الأبحاث الاقتصادية و الاجتماعية ، ص : 55.

- المرحلة الثانية : و تبدأ منذ أن أعتنق قسطنطين المسيحية و أدخلها مجلس الشيوخ و جهاز الجيش ، ساعتئذ امتزجت المحبة بالقوة و لطالما سحقت القوة المحبة باسم التبني، و هي مرحلة طبعت بتوجه جديد اتسم بتحويل الصراع من كونه صراعا داخليا بين المسيحية و الوثنية الى صراع خارجي بين الامبراطورية المسيحية و أعدائها. "فقد اصبحت النصرانية بفضل قسطنطين ذات نفوذ كبير في العالم الروماني. و قد استدعى هذا الامبراطور في عام 325 الى مدينة نيقية NICAEA أول مجمع مسكوني ليبحث أفراده العقيدة و شؤون الكنيسة بوجه عام. و لم يكتف هذا الامبراطور بدعوة المجمع و الاشراف على سيره ، بل لعب دورا كبيرا في القرارات التي اتخذها." (3)

و اذا ما انتقلنا الى الاسلام فاننا نجد من يرى فيه ما كان للمسيحية بعد قسطنطين و أنّ سجله حافل بمظاهر القوة ، و ذهب البعض الى تقرير مبدأ شرعية القوة التي تجلت في الفتوحات، ذلك أن النصوص القرآنية قد وضحت الأسس و عمقت الممارسات و أخضعت الفعل للنص."يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم ، تؤمنون بالله و رسوله و تجاهدون في سبيل الله بأموالكم و أنفسكم ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون. يغفر لكم ذنوبكم و يدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار و مساكن طيبة في جنات عدن ، ذلك الفوز العظيم." (4)

و الجهاد هنا مرادف للحرب و القتال، و ان لم يكن في روما

- كانت أهم القضايا التي بحثها مجمع نيقية هي آراء آريوس الاسكندري الذي كان يقول بفكره الاله الواحد، ممّا جعله لا يقرّ بتساوي الأب و الابن و بالتالي لا يعترف بقدسية المسيح. و قد رفض المجمع آراء آريوس و قرر أن الابن من نفس معدن الأب و بالتالي قرر قدسية المسيح لأنّه من معدن الأب.

(3) نبيه عاقل ، الامبراطورية البيزنطية ، دمشق ، مطابع ألف باء، الأديب ، دون تاريخ ، ص : 31.

(4) سورة الصف ، الآيات من 10 الى 13.

أو القسطنطينية جهاد فانه كان ثمة حرب مقدسة ، و الحرب ان كانت تحت لواء الدين نالت شرعية و فازت بأحقية في سلم قيم المجتمع و أصبحت بذلك حربا عادلة و مشروعة : " الحرب حق و عدل، سواء بوشرت و نفذت وفقا لشكليات اقتضاها نظام قانوني معين ، أو سنت لأسباب معقولة تتعلق بمعتقدات دينية أو مبادىء مجتمع من المجتمعات. و في الاسلام كما في روما القديمة ، ورد هذان المفهومان في عقيدة الحق المشروع ذلك لأن الواجب يقتضي ايجاد السبب المبرر و الشكلي لشن الحرب. و في الاسلام، كما في روما القديمة، لم تكن الحرب مشروعة و حسب، بل كانت واجبة كما يقتضي بذلك الدين و أوامر الآلهة ."(5)

لقد كانت الحرب في الاسلام جهادا و كان الجهاد لأجل نشر الدين الجديد، و كانت الحرب في المسيحية حربا مقدسة و هي حرب على أعداء الدين " لقد حكم المسلمون و خاضوا الحروب كما فعل المسيحيون ، و حرصوا، شأنهم في ذلك شأن المسيحيين ، على أن يجعلوا لدينهم دورا في كلا النشاطين. و لكن هنالك فروقا كبيرة في طبيعة هذا الدور و طريقته في كلتا الحالتين. فقد نادى مؤسس المسيحية أتباعه أن " أعطوا ما لقيصر لقيصر و ما لله لله ."، و خلال ثلاثة قرون نمت المسيحية كدين للمضطهدين الى أن أصبح قيصر نفسه مسيحيا، و بدأ سلسلة الاجراءات التي أصبحت الكنيسة بواسطتها مندمجة في الدولة و الدولة في الكنيسة . أما مؤسس الاسلام ... ففي حياته أصبح المسلمون جماعة سياسية و دينية كان الرسول سيدها المطلق يحكم أرضا و شعبا، و يقضي بين الناس و يجمع الضرائب، و يقود الجيوش و يسير الديبلوماسية و يخوض الحرب. و لم تتعرض الأجيال الأولى من المسلمين الى تجربة طويلة من الاضطهاد و لم تتمرن على مقاومة قوة غريبة و معادية هي قوة الدولة، بل على العكس كانت دولتهم و قد تجلت لهم النعم الالهية في هذه الدنيا ممثلة في النجاح و الانتصار و الامبراطورية ." (6)

---

(5) مجيد خدوري ، الحرب و السلم في شرعية الاسلام، بيروت ، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى ، 1973، ص ص : 83 ـ 84.

(6) شاخت و بوزورث ، تراث الاسلام "القسم الأول"، ت : محمّد زهير السمهوري، الكويت، المجلس الوطني للثقافة

و الواقع أن حروب صدر الاسلام انّما كانت خاضعة الى استراتجية المقاومة و الاكتساح، مقاومة أصحاب النفوذ و المصالح السياسية و الاقتصادية و الذين تكرست مصالحهم من خلال البناء الاجتماعي للمجتمع العربي قبل الاسلام و معهم أصحاب الثروة من غير العرب، و في وجه كل هذا محاولة اكتساح الحاملين للقيم الجديدة، المؤمنين برسالة محمّد ـ صلى الله عليه و سلم ـ و ما أنزل عليه، و المهدّدين بتقويض ما تأصل عبر السنين، و ما كان من هاته الاستراتجية الا فرض تكتيك خاضع و موازي لها. يسعى فيه الا لمسرف الى الاطاحة بخصمه، "انّ ما قام به محمّد ـ صلى الله عليه و سلم ـ من حروب و مغازي انّما كان ردّ فعل لتحركات خصومه في مكة اذ أخرجه قومه و ألبوا عليه." (7)

لقد سعى الاسلام الى تنظيم القوة، ذلك أنّه حرّم القتال في الأشهر الحرم، " فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، و خذوهم و احصروهم، و اقعدوا لهم كل مرصد، فان تابوا و أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة فخلوا سبيلهم انّ الله غفور رحيم." (8)، و حرّم على المسلمين القتال عند المسجد الحرام الا اذا قوتلوا به و ذلك في قوله :" و لا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه، فان قاتلوكم فاقتلوهم، كذلك جزاء الكافرين، فان انتهوا فلا عدوان على الظالمين". (9)

ثم جاء بعد ذلك تحليل القتال في جميع شهور السنة اذا كان ثمة ما يستدعي ذلك، " الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و اتقوا الله و أعلموا أن الله مع المتقين". (10)

---

(7) أحمد بكير، القرآن صالح للماضي و الحاضر و المستقبل، ص : 56.
(8) التوبة، آية 7.
(9) البقرة، آية 191 ـ 193.
(10) البقرة، آية 194.

و حرّم الاسلام الهروب و تولية الأدبار في القتال، "يا أيها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الأدبار و من يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال أو متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله و مأواه جهنم و بئس المصير." (11)

و مع ما يعتري النظر و العمل من مفارقات، فانّه يتبين لنا مدى الابتعاد الذي طبع المسيحية و الاسلام على حدّ سواء عن جوهرية النص و مقاصدها، فلكل منهما نظر و لكل منهما تطبيق، و باستثناء الاسلام الأول فانّه يمكن الحديث عن المفارقة السياسية في المسيحية و الاسلام.

---

(11) الأنفال، آية 15 ـ 16.

دلالات القـوة في حيـاة ابن خلـــدون

خصص ابن خلدون ما بعد القسم الرابع من مجلده السابع للتعريـــف به و برحلته شرقا و غربا.
و المتصفح لهاته السيرة الذاتية يجد نفسه أمام عائلة عريقة متصلة بالسياســة و العلم، طموحة جامحة اذا تعلق الأمر بكرسي السيادة.

يذكر لنا ابن خلدون على لسان ابن حزم * أنّ جديه كليب بن عثمــان ابن خلدون و أخيه خالد كانا من أعظم ثوار الأندلس، و عن دخول عائلتـــــه الاندلس يقول: "و لمّا دخل خلدون بن عثمان جدّنا الى الأندلس، نزل بقرمونـة في رهط من قومه حضرموت، و نشأ بيت بنيه بها، ثم انتقلوا الى اشبيليـــــة و كانوا في جند اليمن..." (1)

و ثورة الأندلس انّما هي تلك التي كانت في عهد الأمير عبداللــــه، و ينقل ابن خلدون عن ابن حيان** قوله: "لما اضطربت الأندلس بالفتن أيـام الأمير عبدالله و سما رؤساء البلاد الى التغلب، و كان رؤساء اشبيلية المرشحون لهذا الشأن هم: أمية بن عبدالغافر، و كليب بن خلدون الحضرمي و أخوه خالد، و عبدالله بن حجاج..." (2)

و بشأن بني خلدون يقول ابن حيان: "و بيت بني خلدون الـــى الآن

---

* هو أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (384 ـ 456هـ).
(1) ابن خلدون، التعريف، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1979، ص: 6.
** هو ابن حيان القرطبي (377 ـ 469هـ).
(2) ابن خلدون، كتاب العبر، المجلد الرابع، ص: 297.

في اشبيلية نهاية في النباهة، و لم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية و رياسة علمية." (3)

و أمام قوة عصبيات ملوك الطوائف، و تحت تأثيرها القوي و ما أنجر عنه من انفعال التبعية للغالب، فقدت عصبية بني خلدون اشعاعها بما زال عنها من الامارة، "لم يزل بيت بني خلدون باشبيلية- كما ذكره ابن حيان و ابن حزم و غيرهما- سائر أيام بني أمية الى أزمان الطوائف و أنمحت عنهم الامارة بما ذهب لهم من الشوكة." (4)

و أمام قوة العصبيات و ضعفها أشتد القتال فيما بين ملوك الطوائف الى أن سطع نجم أبي القاسم المعتمد بن عبّاد فأستوزر من بني خلدون بعضهم "و أستعملهم في رتب دولته، و حضروا معه وقعة الزلاّقة، كانت لابن عبّاد و ليوسف بن تاشفين على ملك الجلالقة، فاستشهد فيها طائفة كبيرة من بني خلدون هؤلاء..." (5)

و أمام استيلاء المرابطين على الأندلس بعد وقعة الزلاقة اضمحلت سيطرة ابن عبّاد عليها و معها مناصب بني خلدون الوزارية، فقد حدث "تبدل بالجملة" على حدّ تعبير ابن خلدون، قوة جديدة لعصبية غالبة تقضي على عصبية متحكمة ضربها الضعف في عمقها فأصبحت لا تملك الا التنحي لعصبية فتية قوية.

خفت نجم العائلة في عهد المرابطين و لم يذكر ابن خلدون شيئا

---

(3) ابن خلدون، التعريف، ص : 7.
(4) نفس المصدر السابق، ص ص : 9 - 10.
(5) نفس المصدر السابق، ص : 10.

عن علاقة بني خلدون بالمرابطين ، و لمّا جاء الموحدون وطّد بنو خلدون بهم الصلة و أدى ذلك الى استقرار العائلة بتونس و توليها لبعض المهام لدى بني حفص المنتسبين الى الموحدين ، و الشيء الملاحظ أنّ العائلة لم تعد تحدوها تلك الآمال العظام في تولي الرئاسة و الحكم ، و لعل مرد ذلك الى ما ضرب عصبيتهم من غلبة المرابطين. و المتتبع لأخبارهم يجد أنّهم نحوا منحى جديدا في مقابل السياسة و الرئاسة يقوم على العلم و الرباط، فجدّ ابن خلدون يرفض الحجابة و يظهر التوبة و الاقلاع بعد أدائه فريضة الحج، أما بشأن والده فيقول ابن خلدون : " و نزع ابنه ، و هو والدي محمد أبو بكر، عن طريقة السيف، و الخدمة ، الى طريقة العلم و الرباط، لما نشأ عليها في حجر أبي عبدالله الزبيدي الشهير بالفقيه ، كان كبير تونس لعهده ، في العلم و الفتيا و انتحال طرق الولاية ." (6)

و كان لهاته التراكمات - النسبية و المجتمعية الحاصلة في التاريخ العائلي الخلدوني - دورا حاسما في التوجه المعرفي لدى عبد الرحمن ، حيث عبّ من بحر العلم الزاخر و دخل في خدمة السلطان الظافر، و ما ذلك الا نتيجة طبيعية للثنائية التي تمتاز بها عائلة بني خلدون ، خاصة اذا علمنا أن عصبيتهم لم تكن تابعة بالقدر الذي يجعلها تنصهر في العصبية الغالبة ، بل حافظت على مركز مؤثر في التاريخ السياسي للمنطقة بحكم توليها لمناصب الرئاسة العلمية ، فهي و ان كانت عصبية خادمة لا مخدومة في مجال السياسة الا أنّها حافظت و من خلال رجالها على مقومات ديمومتها . ثم انّ للواقع السياسي الذي عاصره ابن خلدون دورا أيضا في القناعات التي تولدت لديه ، فالعصر انّما هو عصر الحروب و الفتن، لا تكاد العصبية الواحدة تنتصر حتى تظهر لها عصبية أخرى قوية منافسة ما تلبث أن تهزمها لتفسح المجال من جديد لمن هي أقوى منها . و السيادة آنذاك على مسرح الحياة السياسية انّما هي للقوة .

---

(6) ابن خلدون ، التعريف ، ص : 16.

و عاش ابن خلدون أيضا نكبة ألمّت بالعالم الاسلامي مشرقه و مغربه و هي الطاعون ، أو الطاعون الجارف الذي هلك فيه الوالد و الرافد، " كان الطاعون الجارف و ذهب بالأعيان ، و الصدور، و جميع المشيخة ، و هلك أبواي رحمهما الله . " (7)

و الواقع أنّ الطاعون حينئذ قد اتخذ طابع قوة ، قوة غيبية فسرت بالغضب أو العقاب الالهي، و هذا ما كان متفشيا في الغوغاء و الدهماء، و لم يكن تأثيرها ببعيد على نفسية ابن خلدون الشاب و لو الى حين، كل ذلك ساهم في تكريس طموحات ابن خلدون.

و بغض النظر عن هاته النكبة ، فانّه كان من المفروض أن تكون وجهة ابن خلدون علمية لا سياسية للتحول الحاصل في العائلة ، فقد كان له أن يكون فقيها لما تلقاه على يد والده ، و كان له أن يكون جامعا للمعقول و المنقول معا لما تأتى له بعد الدرس على الآبلي. كما كان له أن يكون عالما في بلاط بني حفص، و لكن ابن خلدون لم يشأ أن يكون هذا وحده ، بل سعى الى ما هو أكبر ، أراد احياء الجانب الآخر لتاريخ عائلته ، الجانب السلطوي أيام قوة بني خلدون ، لذلك نجده يجتهد و يندفع في ركب القوة السياسية ، طامحا ، جامحا ، مناصرا لكل من يجد عنده بذور تحقيق الحلم الدفين.

كان أول احتكاك لابن خلدون بالسياسة يوم أستدعاه ابن تافراكين " المستبد يومئذ على تونس " لكتابة العلامة ، و كانت العلامة بمثابة تأشيرة الولوج الى عالم السياسة الرحب.

و الواقع أن الدولة الموحدية حين انهارت قد تقاسمتها العصبيات و الشيع، ففي تونس كانت دولة الحفصيين ، و أسس بنو عبد الواد دولتهم في

---

(7) ابن خلدون ، التعريف ، ص : 57.

المغرب الأوسط، و كان لبني مرين دولة في المغرب الأقصى ، و لم تكن الخريطة السياسية ثابتة قارة بل كانت متعرضة لمدّ و جزر القوة الحاصلة لدى السلاطين بفعل عصبيتهم، هذا من جهة، و من جهة أخرى نجد بعض الامارات قد انتصبت هنا و هناك في بعض المدن الهامة كبجاية و قسنطينة و غيرها و قد كان لهـا باع طويل في تأجيج نار الفتن و الحروب التي طال أمدها.

و ينقل لنا ساطع الحصري صورة وافية لما بلغته الحياة السياسية من اضطراب آنذاك قائم على القوة، و هي صورة لحياة أمير بجاية الذي كانت له علاقة وثيقة بابن خلدون، يقول :

1 ـ ان الأمير الحفصي محمد بن عبدالله كان يتولى امارة بجاية ، تابعا لسلطان افريقية في تونس.

2 ـ فقد امارته لمّا أغار عليها السلطان أبو الحسن المريني.

3 ـ و لكنه عاد الى مقر امارته، و صار يحكمها كالسابق، عندما ثار السلطان أبو عنان على والده، و رأى أن يعيد الأمراء الحفصيين الى اماراتهم، ليدافعوا عنها و يحولوا دون عودة والده الى مملكته.

4 ـ فقد امارته مرّة أخرى، عندما عاد السلطان أبو عنان و استولى على بجاية بعد موت والده، و صار الأمير يعيش مرّة أخرى بعيدا عن بلاده.

5 ـ عندما مرض السلطان أبو عنان، فكر الأمير محمد بالفرار من فاس لاستعادة امارته، الا أنّ السلطان علم بالأمر، و أفسد عليه خطته.

6 ـ و مع هذا استطاع الأمير أن يغادر فاس، و بعد موت السلطان المشار اليه، و أن يتوجه نحو مقر اقامته. الا أنّه وجد أنّ عمه " أبو اسحاق " الحفصي، سبقه الى الاستلاء على بجاية، فأضطر الى محاصرتها، و بذل جهودا جبارة لتخليصها من حكم ذلك العم.

7 ـ و لكنّه بعدما استولى على بجاية، و أخذ يوطد حكمه فيها تعرض الى خصومة جديدة، و هجوم جديد : ابن عمّه صاحب قسنطينة أراد توسيع حدود امارته، و زحف على بجاية. و الأمير محمد لقي حتفه خلال الاصطدام الذي وقع بين جيشه و بين جيوش ابن عمّه. (8)

---

(8) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة، بيروت، مكتبة الخانجي و دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة موسعة، 1387 هـ 1967م، ص : 62.

كان ذلك مبلغ القوة في بيئة سادتها العصبيات فكانت نموذجا حيّـــا لفكر ابن خلدون ، و كان بذلك طابعا لبيئته و مطبوعا بها .

كان لتشبع ابن خلدون بالدراسات التاريخية للمجتمعات السالفة أثر في توجهه الفكري، اذ آمن بفكرة التطور الموضوعي، الحتمي و التدريجي للمجتمع، و هذا ما جعله يجدّ في تصحيح مفهوم التاريخ، و يقف عند مغالط و مزالق المؤرخين الذين سبقوه، حيث " يبدأ ابن خلدون مشكلة التطور في الاجتماع بحملة حقيقية من النقد على المؤرخين الحفاظ الذين لم يستفيدوا الثمرة الأولى من دراسة التاريخ و هي فكرة التغير و التحول في أحوال الأمم، و انّما هم نقلوا أحداثه من غير روية و لا بحث.. و هو فن يحتاج صاحبه الى العلم بقواعد السياسة و طبائع الموجودات و اختلاف الأمم و البقاع و الأعصار، في السيّر و الأخلاق و العوائد و النحل و المذاهب و سائر الأحوال، و الاحاطة بالحاضر من ذلك و مماثله ما بينه و بين الغائب من الوفاق أو ما بينهما من الخلاف، و تحليل المتفق منها و المختلف، و القيام على أحوال الملك و الدول، و مبادىء ظهورها و أسباب حدوثها و دواعي كونها و أحوال القائمين بها و أخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على أصول كل خبر.. فمن الغلط الخفي عندهم الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم و الأجيال بتبدل الأعصار و مرور الأيام." (1)

فالتاريخ ليس مجرد عملية نقل قائمة على الثقة بالناقلين بل يستدعي من صاحبه أن يكون ذا علم بأحوال الاجتماع المكانية و السياسية و تطبيق الوقائع بروية و تمحيص، و كلّ ذلك انّما يتأتى بالخلفية التاريخية للباحث و سعة اطلاعه و كفاءته في الوقوف على المبادىء و الأسباب و تحديد طبيعة السيرورة في الأمم و الأجيال.

---

(1) عبدالله شريط ، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الطبعة الثانية، 1981، ص : 394.

و هكذا تحول مفهوم التاريخ عند ابن خلدون من الرواية العمياء الى التأريخ بمفهومه الواسع، و من الخبر المنفصل عن الواقع الى تلاحم هذا بذاك ، و عندها يصبح من الصعب دراسة التاريخ منفصلا عن الاجتماع الانساني.

يقول ابن خلدون : " أعلم أنّه لما كانت حقيقة التاريخ أنّه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، و ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش و التأنس و العصبيات و أصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض و ما ينشاء عن ذلك من الملك و الدول و مراتبها ، و ما ينتحله البشر بأعمالهم و مساعيهم من الكسب و المعاش و العلوم و الصنائع و سائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال" (2)

و من هنا أصبحت حقيقة التاريخ عند ابن خلدون تنحصر في الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم .
و لفظ عمران مشتق من عمر : العمر و العمر و العمر : الحياة ، و منه العمارة و الاستعمار و العمرة و العمران : البنيان، و هو اسم لما يعمر به المكان .

و العمران كما يراه ابن خلدون " هو التساكن و التنازل في مصر أو حلّة للأنس بالعشير و اقتضاء الحاجات، لما في طبائعهم من التعاون على المعاش... و من هذا العمران ما يكون بدويا ، و هو الذي يكون في الضواحي و في الجبال و في الحلل المنتجعة في القفار و أطراف الرمال و منه ما يكون حضريا ، و هو الذي بالأمصار و القرى و المدن و المدر للاعتصام بها و التحصن بجدرانها ." (3)

و عندها يصبح العمران أو الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم

---

(2) المقدمة ، ص : 57 .
(3) المقدمة ، ص : 67 .

ضروريا و يستشهد ابن خلدون بقول الحكماء : " الانسان مدني بالطبع"، أي لابدّ له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم و هو معنى العمران." (4)

و ان كان الدكتور محمّد عزيز الحبابي قد اعتبر مفهوم " عمران " مفهوما قاعديا في الفكر الخلدوني و مصطلحا مفتاحا يأتي دائما منعوتا ببشري فانّه ذهب بعيدا في عصرنة هذا المفهوم حين أعتبره يدّل على شعب، سكان ، ديموغرافيا ، فمفهوم العمران يمكن أن يدّل على حضارة أو مدنية كما ذهب الى ذلك ابن خلدون نفسه كما يمكن أن يدّل على ثقافة اذا لم تؤخذ هاته الأخيرة بالمعنى التمييزي لها عن الحضارة . و قبل أن نبحث في نوعي العمران علينا أولا أن نبحث في أصل الاجتماع الانساني الذي يعد ضروريا لسببين رئيسيين هما : المعاش و القوة .

<u>1 ـ المعاش</u> : ذلك أن الانسان عاجز عن العيش المنفرد بحكم قدرته القاصرة على تحصيل ما يحتاجه من غذاء، يقول ابن خلدون : "و لو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه و هو قوت يوم من الحنطة مثلا، فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطّحن و العجن و الطبخ، و كل واحد من هذه الأعمال الثلاثة تحتاج الى مواعين و آلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حدّاد و نجّار و فاخوري... فلا بدّ من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه لتحصيل القوت له و لهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف." (5)

فالحاجة الى ما يؤمن العيش تتطلب الاجتماع أولا و تقسيم العمل بين أفراد المجتمع الانساني ثانيا حتى يتحقق التعاون الذي يؤدي الى تلبية الحاجة المعاشية .

---

(4) المقدمة ، ص : 69.

(5) المقدمة ، ص : 69 ـ 70.

2 ـ القـــوة : لها مظهران : المظهر الأول و يخص قوة الدفاع عن الاجتماع الانساني، و أما المظهر الثاني فيخص قوة الوازع.

أ. قوة الدفاع : ذلك أن الانسان بحكم بنيته الفيزيقية أضعف من الحيوانات العجم و حظوظ كثير منها من القوة أكمل من حظ الانسان، و العدوان طبيعـــي فيها، فلذلك " جعل لكل واحد منها عضو يختص بمدافعته ما يصل اليه مـــن عادية غيره ." (6)

أما الانسان فقد جعل له شيء آخر ينوب عن ذلك و هو الفكر و اليد ، " فاليـــد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، و الصنائع تحصّل له الآلات التي تنوب له عـــن الجوارح المعدّة في سائر الحيوانات للدفاع... فالواحد من البشر لا تقـــاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيّما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، و لا تفي قدرته أيضا باستعمال الآلات المعدّة للمدافعة لكثرتها و كثرة الصنائع و المواعين المعدّة لها فلا بدّ في ذلك كلّه من التعاون عليـــه بأبناء جنسه ." (7)

و كأن بابن خلدون هنا و ان كان يتحدث عن ضرورية الاجتماع الانســـاني الأول فانّه يحاول أن يحدد أساسا اجتماعيا للدفاع يقوم على التخصص في التصنيـــع و الاستخدام لما يصنع من وسائل الدفاع، و بذلك يصبح الاجتماع الانساني ضرورة ملحة يتطلع اليها الانسان بحكم ما يفتقر اليه من قوة.

ب. قوة الـوازع : فالاجتماع الانساني و ان أدى الى الحفاظ على النـــــوع الانساني بتوفير الغذاء و قوة الدفاع الا أنّ ذلك لا يمنع من ظهور الخلافـــات و المشاحنات الداخلية و نمو بذور الشقاق بين أفراد المجتمع الانساني الواحد " لما في طباعهم الحيوانية من العدوان و الظلم" (8). و لا يمكن لقـــوة الدفاع المكتسبة أن تحل هذا الخلاف الناشيء لأنّها متأتية لجميعهم و لـــو استعملت لأفنت النوع الانساني، " و ليست آلة السلاح التي جعلت دافعـــة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنّها موجـــودة لجميعهم. فلا بدّ من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. و لا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم و الهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحدا منهم

---

(6) المقدمـــــــة، ص : 70.

(7) المقدمـــــــة، ص ص : 70 ـ 71.

(8) المقدمـــــــة، ص 71.

يكون له عليهم الغلبة و اللسطان و اليد القاهرة، حتى لا يصل أحد الى غيره بعدوان و هذا هو معنى الملك." (9)

و نستشف من ذلك فلسفة لتبرير السلطة في المجتمع و التي وصفها ابن خلدون هنا بالملك، ذلك أن الاجتماع الانساني في حاجة حيوية الى وازع يلطف العدوان و يفصل في الخلاف، و هذا الوازع اما أن "يكون بشرع مفروض من عند الله تعالى يأتي به واحد من البشر، و أنّه لا بدّ أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له و القبول منه حتى يتم الحكم فيهم و عليهم من غير انكار و لا تزييف" (10)

و ليس الوازع دائما وليد نبوة، و قد تنبه ابن خلدون لذلك و أقرّ بأنّ الحياة البشرية "قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه من قوة أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم و حملهم على جادته" (11)

و مردّ ذلك الى ما تحلّى به الفكر الخلدوني من واقعية، فالاجتماع الانساني القائم على الوازع ذي البعد الشرعي قليل بالنسبة للذي هو قائم على الوازع المبني على قوة الحاكم و العصبية، "فأهل الكتاب و المتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة للمجوس الذين ليس لهم كتاب فانهم أكثر أهل العالم، و مع ذلك فقد كانت لهم الدول و الآثار فضلا عن الحياة، و كذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال و الجنوب" (12)

---

(9) المقدمة، ص : 72.
(10) المقدمة، ص : 72.
(11) المقدمة، ص ص : 72 _ 73.
(12) المقدمة، ص ص : 72 _ 73.

هذا من جهة و من جهة أخرى فاننا نجد أنفسنا أمام فلسفة حقيقيــــة للاجتماع الانساني لا تختلف عنها فلسفة العقد الاجتماعي التي ظهرت في أوربــا في القرن السابع عشر الا في تلك الأصول اليونانية و التقسيمات الراديكاليــــة لأنواع الحكم و القائمة أساسا على الارث الآرسطي في المجال السياسي.

نوعا العمران و القوة

بعد أن وضّح ابن خلدون الأسس التي يقوم عليها الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم راح يعمق هذا المفهوم و يحدد حركيته و صورته الأصولية و نوعيتها و ميكانيزمات الانتقال من الحالة الأولى الى التي تليها، و هكذا نجد أن ابن خلدون قد فرق بين نوعين من العمران هما :
العمران البدوي و العمران الحضري أي المديني.
و قد ارجع ابن خلدون الاختلاف بينهما الى الأساس المعاشي الذي يمكن أن نسميه بالاساس الاقتصادي حسب المفهوم الحديث له، و يقول في ذلك : " أعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم انّما هو باختلاف نحلتهم في المعاش... فمنهم من يستغل الفلح في الغراس و الزراعة، و منهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم و البقر و المعز و النحل و الدود لنتاجها و استخراج فضلاتها... ثم اذا أتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش و حصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى و الرفه، دعاهم ذلك الى السكون و الدّعة، و تعاونوا في الزائد على الضرورة، و استكثروا من الأقوات و الملابس و التأنق فيها و توسعة البيوت و اختطاط المدن و الأمصار للتحضر" (1)

و ان كان ابن خلدون قد ميّز بين نوعين من العمران، فان ذلك لا ينم عن تناقض بينهما بقدر ما يدل على حركة تكاملية تنتهي في الأخير الى بلورة أساس تحضري كان التبدي مرحلته الأولى، و قبل التعرض لذلك، أي لتلك الحركة الانتقالية، علينا أن نتعرف أولا على البدو و الحضر و مدى حضور القوة فيهما كنمطين للحياة مختلفين.

---

(1) المقدمة، ص ص : 210 ـ 211.

(2) محمّد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرا، ترجمة : فاطمة جامعي الحبابي بيروت، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 1984، ص : 29.

1. العمران البدوي و القوة : العمران البدوي و هو الذي يمثل بداية كل حياة مجتمعية طبيعية (2) و البدو أقدم من الحضر و لهم أساس معاشي مختلف عن الأساس اللاحق له " قد ذكرنا أنّ البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه ... فالبدو أصل للمدن و الحضر و سابق عليهما لأن أول مطالب الانسان الضروري، و لا ينتهي الى الكمال و الترف الا اذا كان الضروري حاصلا." (3)

و يتجلى الضروري في الأساس المعاشي البدوي الذي و ان اختلف في مظاهره فانه لا يتعدى أساسه القائم عليه، و ما تعدد تلك المظاهر ذات البعد المعاشي البدوي الا تمظهر للتحدد البيئوي الذي يقطنه هؤلاء، "فمن كان معاشه منهم في الزراعة و القيام بالفلح كان المقام به أولى في الظعن، و هؤلاء سكان المدر و القرى و الجبال، و هم عامة البربر و الأعجام. و من كان معاشه في السائمة مثل الغنم و البقر فهم ظعن في الأغلب لارتياد المسارح و المياه لحيواناتهم، فالتقلب في الأرض أصلح بهم، و يسمّون شاوية و معناه القائمون على الشاة و البقر، و لا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة، و هؤلاء مثل البربر و الترك و اخوانهم من التركمان و الصقالبة، و أما من كان معاشهم في الابل فهم أكثر ظعنا و أبعد في القفر مجالا." (4)

و بقدر صعوبة هذا الأساس المعاشي القائم على الشظف و الظعن كان قدر الخشونة في العيش كبيرا، و أصبحت ضرورة توفير الحماية لهاته العقارات المتنقلة أكبر، يقول الأستاذ الدكتور عبدالله شريط في ذلك: " و لكن هذه الضرورة الاقتصادية انعكست آثارها في الحياة الأخلاقية انعكاسا قويا. فالبدو مهما اختلفت أجناسهم، و تفاوتت درجات بداوتهم، فهم موكولون

---

(2) محمّد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرا، ترجمة :فاطمة جامعي الحبابي، بيروت ، دار الحداثة، الطبعة الأولى ، 1984، ص : 29.

(3) المقدمة، ص ص : 213 ـ 214.

(4) المقدمة، ص : 212.

لحيواناتهم في أمر معاشهم و موكولون لأنفسهم في أمنهم و الدفاع عن وجودهم ." (5)

فانطلاقا من هذا الأساس المعاشي القائم على الاعتماد على النفس جاءت ضرورة وجود قوة كافية لغرض الحماية و توفير الأمن الذي يكفل استمرار الحياة لديهم . "فهم دائما يحملون السلاح و يتلفتون عن كل جانب في الطرق ، و يتجافون عن الهجوع الا غرارا في المجالس و على الرمال و فوق الاقتاب ، و يتوجسون للنبآت و الهيعات ، و يتفردون في القفر و البيداء ، مدلين ببأسهم واثقين بأنفسهم ، فقد صار لهم البأس خلقا ، و الشجاعة سجية يرجعون اليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ ." (6)

فهم دائما جاهزون للدفاع عن كيانهم و تحقيق شروط أمنهم بما يكفل تكامل الأساس المعاشي القائمين عليه ، فهم في حالة طوارئ و قوتهم الدفاعية جاهزة للذود عن حياض الأهل و القبيل ، و للبيئة الطبيعية دور كبير في ظهور هاته التركيبة النفسية الاجتماعية .

2. العمران الحضري و القوة : الحضر من حضر ، أي وجد في مكان معين "و معناه الحاضرون ، أهل الأمصار و البلدان" (7) و الحضر أصلا بدو اتسع معاشهم و نمت ثرواتهم ، ممّا ولّد فيهم سكونا و دعة و رفاهية عيش . " ثم اذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش و حصل لهم ما فوق الحاجة و الغنى من الرفه ، دعاهم ذلك الى السكون و الدعة ، و تعاونوا في الزائد على الضرورة ... فيتخذون القصور و المنازل و يجرون فيها المياه و يعالون في صرحها ، و يبالغون في تنجيدها و يختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم

---

(5) عبدالله شريط ، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، ص : 213 .
(6) المقدمة ، ص : 219 .
(7) المقدمة ، ص : 211 .

من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، و هؤلاء هم الحضر" (8)

و من هنا نلاحظ أن هناك تغيير جذري في الأساس المعاشي لدى البدو المتحضرين، فمن الاستنفار الى الاستقرار، و من البيداء و القفر الى المنزل و القصر، فتغيرت بذلك التركيبة النفسية - الاجتماعية، و حدث معها تغير في تأصل القوة التي كانت لهم. "و السبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة و الدعة و انغمسوا في النعيم و الترف و وكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم و أنفسهم الى واليهم و الحاكم الذي يسوسهم و الحامية التي تولت حراستهم و استناموا الى الأسوار التي تحوطهم و الحرز الذي يحول دونهم فلا تهيجهم هيعة و لا ينفر لهم صيد فهم غارّون آمنون قد ألقوا السلاح و توالت على ذلك منهم الاجيال و تنزّلوا منزلة النساء و الولدان الذين هم عيال على ابيء مثواهم حتى صار ذلك خلقا يتنزّل منزلة الطبيعة." (9)

فكل تلك الأخلاقيات القائمة على مبدأ الاعتماد على النفس قد انهارت و حلت محلّها أخلاقيات جديدة تقوم على نوع من التنازل لصالح القائمين على الأمر، فالقوة التابعة للحاكم قد تعززت بما و كل اليها من أمر المدافعة و حلت محل القوة التي كانت للمحكومين قبل الانزواء خلف الأسوار لتصبح معاناة الحكم في حدّ ذاتها أساس تغير الأخلاقيات التي يسمها ابن خلدون بسمة الفساد، "فقد تبيّن أن الأحكام السلطانية و التعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها و لهذا كانت هذه الأحكام السلطانية و التعليمية ممّا تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم و خضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم و كهولهم." (10)

---

(8) المقدمة، ص : 211.

(9) المقدمة، ص : 218.

(10) المقدمة، ص : 222.

فبعد أن تجمعت كل تلك القوى لأفراد المجتمع في يد الحاكم
و تشخصت فيه أصبحت تلعب دورا سلبيا في تغيير ملامح الأخلاقيات الطبيعية .

معـــاش القـــوة

للعمران روافد حيوية لا ينتظم وجوده الا بها، و متطلبات حياتيـــة تساهم في ارساء دعائم الحضارة و التعجيل باضفاء معالم خاصة توحي بتأصـــل نمط معيشي متميز عن النمط الذي قبله . و تتداخل أنماط العيش بحكم تداخـــل حياة البدو مع حياة الحضر، و ليس أدل على ذلك من الحركية التي تتوســـط النمطيـــن.

و نظرا الى ما يولد عليه الانسان من افتقار الى ما يسد عليه بـــاب الطلب في الحياة، فان سعيه يكون حثيثا في تحصيل ما يجعل حياته متيســرة، " أعلم أن الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته و يمونه في حالاته و أطواره مــن لدن نشوءه الى أشده الى كبره ... و يد الانسان مبسوطة على العالم و ما فيــه بما جعل الله له من الاستخلاف و أيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك و مــا حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر الا بعوض فالانسان متى اقتدر على نفســـه و تجاوز الضعف سعى الى اقتناء المكاسب." (1)

فالسعي الى اقتناء المكاسب اقتدار و تجاوز للضعف، و هو تعبيـــر عن طور جديد يبلغه الانسان، طور يجد فيه من الغنى ما يؤهله لتجاوز العـــوز الطبيعي الذي فيه ، انّه مقدار من القوة يحصل فيه حين سعيه مانحا أيـــاه مكاسب متفاوتة ، " فتكون له تلك المكاسب معاشا ان كانت بمقدار الضـــرورة و الحاجة و رياشا و متمولا ان زادت على ذلك، ثم انّ ذلك الحاصل أو المقتنـــى ان عادت منفعته على العبد و حصلت له ثمرته من انفاقه في مصالحه و حاجاتـه سميّ ذلك رزقا قال صلّى الله عليه و سلم انّما لك من مالك ما أكلت فأفنيـــت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت و ان لم ينتفع به في مصالحه و لا حاجاته فلا يسمّى بالنسبة الى المالك رزقا و المتملك منه حينئذ بسعي العبد و قدرتـــه

---

(1) المقدمـــة، ص : 380.

يسمّى كسبا ." (2)

و من خلال هذا التصنيف الذي جدّ ابن خلدون في وضعه نجـــــد انّ الكسب أساس العيش، "أعلم أنّ المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق و السعـي في تحصيله و هو مفعل من العيش كأنّه لما كان العيش الذي هو الحيــــاة لا يحصل الا بهذه جعلت موضعا له على طريق المبالغة ." (3)

و المعاش عند ابن خلدون يكون على وجهين، فهو اما منتزع من انسان أو مكتسب من غيره ، " ثم انّ تحصيل الرزق و كسبته امّا أن يكون بأخذه من يـد الغير و انتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف و يسمّى مغرما وجباية و امـا أن يكون من الحيوان الوحشيّ بافتراسه و أخذه برميه من البرّ أو البحر و يسمّى اصطيادا و اما أن يكون من الحيوان الدّاجن باستخراج فضوله المنصرفة بيـــن الناس في منافعهم كاللّبن من الأنعام و الحرير من دوده و العسل من نحلــه أو يكون من النبات في الزرع و الشجر بالقيام عليه و اعداده لاستخراج ثمرتــه و يسمّى هذا كلّه فلحا و امّا أن يكون الكسب من الأعمال الانسانية . امّا في موادّ معينة و تسمّى الصنائع من كتابة و نجارة و خياطة و حياكة و فروسية و أمثــال ذلك أو في موادّ غير معينة و هي جميع الامتهانات و التصرفات و امّا أن يكـون الكسب من البضائع و اعدادها للأعواض امّا بالتقلب بها في البلاد و احتكارها و ارتقاب جوالة الأسواق فيها و يسمّى هذا تجارة فهذه وجوه المعـــاش و أصنافـــه ." (4)

و يخلص ابن خلدون الى ذكر أن " المعاش امارة و تجارة و فلاحـــة و صناعــــة ".

---

(2) المقدمــــة ، ص : 381.

(3) المقدمــــة ، ص : 382.

(4) المقدمــــة ، ص ص : 382 ـ 383.

فأما الامارة " فليست بمذهب طبيعي للمعاش " و أما الفلاحة " فهي متقدمة عليها كلّها بالذّات اذ هي بسيطة و طبيعية فطرية لا تحتاج الى نظر و لا علم" و هي " أقدم وجوه المعاش و أنسبها الى الطبيعة" و أمّا الصناعة فهي ثانيتها و متأخرة عنها لأنّها مركبة و علمية تصرف فيها الأفكار و الأنظار" و التجارة " انمّا هي تحليلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء و البيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة". و المتأمل في أوجه النشاط الاقتصادي لدى ابن خلدون يجد نفسه أمام منحى تصاعدي يحتل فيه الفكر و النظر المكانة الكبرى، فمن بساطة الفلاحة و طبيعيتها الى تركيبية الصناعة و تعقديتها، انّه تصاعد نموي و تطور اجتماعي - اقتصادي أفضى الى مجتمع صار الكسب فيه يعتمد على نظر و فكر عاليين. لقد كان مع البساطة ضعف على المستوى النظري، و صار التركيب قوة، فالفلاحة ضعف و الصناعة قوة، و لا يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، بل نجد أنّ ابن خلدون يعقد صلة بين البساطة و السكون و بين التركيب و الحركة. يقول في متخذ الفلاحة معاشا: " و يختص منتحله بالمذلة قال صلّى اللّه عليه و سلّم و قد رأى السكة ببعض دور الأنصار ما دخلت هذه دار قوم الا دخله الذّل و حمله البخاري على الاستكثار منه و ترجم عليه باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع أو تجاوز الحدّ الذي أمر به و السبب فيه و اللّه أعلم ما يتبعها من المغرم المفضي الى التحكم و اليد العالية فيكون الغارم ذليلا بائسا بما تتناوله أيدي القهر و الاستطالة." (5)

و ان كان الممارس للفلاحة مسالما ذليلا قد استطالت عليه الأيادي فاستكان فان متخذ التجارة معاشا قويّ حركيّ قد نما ماله و أزداد و أكسبه ذلك قوة و منعة، " قد قدّمنا أنّ معنى التجارة تنمية المال بشراء البضائع و محاولة بيعها بأغلى من ثمن الشراء اما بانتظار جوالة الأسواق أو نقلها الى بلد هي فيه أنفق و أغلى أو بيعها بالغلاء على الآجال." (6)

---

(5) المقدمة، ص : 394.

(6) المقدمة، ص : 395.

و رغم وضاعة أخلاق أهل التجارة الا أنّ ذلك لا ينقص من تجاوزهم للبساطة المميزة لأهل الفلح و اكتسابهم قوة بحكم العناء و المشقة في النشاط لأجل الربح.

حتى اذا طرقنا باب الصناعة بعد أن تحسسنا بناءها وجدناها جامعة للبسيط و المركب، و مواكبة لتطور المجتمع " ان الصنائع و العلوم انّما هي للانسان من حيث فكره الذي يتميّز به عن الحيوانات و القوت له من حيث الحيوانية و الغذائية فهو مقدم لضروريته على العلوم و الصنائع و هي متأخرة عن الضروري و على مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأنّق فيها حينئذ و استجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف و الثروة." (7)

فمن الفلاحة الى الصناعة و مرورا بالتجارة نجد أنفسنا أمام تطور أراده ابن خلدون صورة لعمرانه الذي تحدث عنه، فكما أنّ " البدو أقدم من الحضر و سابق عليه و أنّ البادية أصل العمران و الأمصار مدد لها" فان معاش الفلاحة أقدم من معاش الصناعة و سابق عليه، و كذلك تصبح الصناعة منتهى المعاش مع لا نهائيتها باعتبارها عملا انسانيا مرتبطا بالعمران، و بما أنّ النمو دليل قوة، فان نماء المصر فيه قوة له، و الانتقال من البدو الى الحضر قوة، و الصناعة قوة لأنّها صادرة عن قوة، و بغض النظر عن دورية ابن خلدون في التطور، فكأنّما بالرجل ادراك لأهمية الصناعة في جلب المنافع و اخراج المجتمع من دائرة البداوة الى دائرة الحضارة، فالفلاحة بساطة جالبة للمذلة، و المذلة ضعف، و الصناعة مع ما فيها من بسيط مركبة، و التركيب قوة بحكم حاجته للعلم و النظر.

(7) المقدمة، ص : 401.

العصبية و طلب القوة

اذا كان البعض قد اعتبر العصبية مصطلحا مفتاحا في الفكر الخلدوني و أعتبرها البعض الآخر "أنظومة" تامة التكوين في الاجتماع بوجه عام، و الاجتماع السياسي بوجه خاص، فانّهم لم يولوا الحركية القاعدية لنشأة العصبية و تطورها اهتماما كافيا، حيث تعمقوا في البحث الوصفي للظاهرة دون التعرض للأسباب و الميكانيزمات المسببة لها.

يبدأ ابن خلدون حديثه عن العصبية بالحديث عن الطبيعة البشرية التي يرى بشأنها أنّها مزيج من الخير و الشرّ لما فيها من الحيوانية و الانسانية و لكن الشرّ أقرب اليها من الخير اذا لم يهذب بحكم ما في نزعتها الحيوانية من الظلم و العدوان، "و من أخلاق البشر فيهم الظلم و العدوان بعض على بعض. فمن امتدت عينه الى متاع أخيه امتدت يده الى أخذه الى أن يصدّه وازع." (1)

و يختلف ردّ ظلم البشر بعضهم لبعض باختلاف نوع الاجتماع الذي ينتمون اليه، فمن كان من أهل الحضر ناب عنه حكامه و دولته في صد العدوان، و "أما المدن و الأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام و الدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض، أو أن يعدو عليه، فانّهم مكبوحون بحكمة القهر و السلطان عن التظالم، الا اذا كان من الحاكم نفسه" (2)

---

(1) المقدمة، ص : 223.

(2) المقدمة، ص : 224.

فالطبيعة التسلطية للحاكم أو السلطة المتمركزة في يد الدولة تحول دون المظالم و العدوان.
أما اذا كان العدوان خارجيا ناب عن الحاكم أسوار مدينته سواء عند السكون ليلا و العجز عن المقاومة نهارا أو بالاستعداد لذلك عند الحاجة.

و حين ننتقل الى البدو و في اطار الاجتماع الواحد نجد نوعا آخر من قوة الوازع لها طبيعة مغايرة لقوة الوازع الحضري اذ تقوم على اعتبارات معنوية مستمدة من القيم الأخلاقية البدوية حيث ينوب عن الحاكم و الدولة المشايخ و الكبراء بما تأتى لهم من الوقار و التقدير. و ان تعلق الأمر بمواطن الكلأ أو الحلل المنتجعة ناب عن القوم فتيانهم و شجعانهم. يقول ابن خلدون : " و أما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم و كبراؤهم بما وفر في نفوس الكافة لهم من الوقار و التجلة، و أما حللهم فانّما يذود عنها من خارج حامية الحي من انجادهم و فتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم." (3) و كأن بابن خلدون يحاول تفصيل ما أجمله سابقا في قوتي الدفاع و الوازع، فبعد أن أشار الى ضرورة ذلك بالنسبة للاجتماع البشري عامة راح يعمق صورة ذلك لدى البدو و الحضر.

و لكن كيف يكون الدفاع ناجحا؟ أو ما هو الأساس الذي يبنى عليه الدفاع أو بصورة أخرى ما هو الشرط الرئيسي الذي يؤمن الذود عن الأهل و القبيل؟

يقول ابن خلدون : "و لا يصدق دفاعهم و ذيادهم الا اذا كانوا عصبية و أهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم و يخشى جانبهم اذ نعرة كل أحد على نسبه و عصبيته أهم، و ما جعل اللّه في قلوب عباده من الشفقة و النعرة على ذوي أرحامهم و قربائهم موجودة في الطبائع البشرية، و بها يكون التعاضد

---

(3) المقدمة، ص : 224.

و التناصر و تعظم رهبة العدو لهم." (4)

و يذكر ابن خلدون ما حكاه القرآن عن اخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيه : "لئن أكله الذئب و نحن عصبة انا اذن لخاسرون" و معنى ذلك عنده أنه : "لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبة له " (5)

فالحاجة الى العصبية نابعة من الحاجة الى القوة بل هي مظهر من مظاهر القوة أو هي درجة عليا لها، و هي مطلب حيوي لضمان الاستقرار و البقاء و بانعدامها تزول الهيبة من القبيل و تضعف قوتهم المتأتية من المال و السلاح. فالعصبية قوة، و القوة من غير عصبية لا تتم، ذلك أنّها ان فقدت عصبيتها انّما تفقد من ورائها المدد المغذي لها و تستحيل ظاهرة أحادية ضعيفة التأثير دفاعا أو هجوما.

و تشكل الأسرة المنبت الطبيعي لها، يقول ابن خلدون : " و ذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر الا في الأقل، و من صلتها النعرة على ذوي القربى و أهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة. فان القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، و يود لو يحول بينه و بين ما يصله من المعاطب و المهالك : نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا". (6)

و يمكن أن نعرّف هذا النوع بالعصبية الآسرية، أو العصبية الضيقة، ذلك أنّ القوة المطلوبة من ورائها قوة محلية تستهدف ابعاد الشرّ و اتقاء الهلكة.

---

(4) المقدمة، ص 224.
(5) المقدمة، ص : 224.
(6) المقدمة، ص : 225.

ثم ان العصبية تمتد لتزيد قوة على قوتها لما تلقاه من قوة جديدة في كثرة عددها، و تتعدى الأسرة لتشمل القبيلة كلها، و هنا يصبح النسب عاما بعد أن كان خاصا، "و من هذا الباب الولاء و الحلف اذ نعرة كل أحد على أهل ولائه و حلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، و ذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها" (7)

فبعد آن كانت النعرة المتولدة عن اللحمة الأسرية للبيت الواحد تنتج عصبية خاصة أصبح الولاء للنسب العام و النعرة على ذوي القربى من أبناء القبيلة الواحدة التي تمثل بالمفهوم الاجتماعي أسرة ممتدة أو مركبة، أصبح ذلك يولد عصبية عامة.

" فالعصبية هي مقدار قوة الجماعة البدوية و هي تتكون من عوامل ديمغرافية و نفسية و اقتصادية و تاريخية. لقد كانت قريش بفضل عصبيتها مهيمنة على سائر قبائل مضر، و أنتصر بنو أمية أيام معاوية على بني هاشم بفضل تفوقهم العددي و النفسي و المادي." (8)

و بذلك صار ثمة تمييز بين العصبية الخاصة و العصبية العامة، يقول ابن خلدون : "و النعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص و من أهل النسب العام، الا أنّها في النسب الخاص أشدّ لقرب اللحمة" (9)

---

(7) المقدمة، ص : 226.

(8) ناصيف ناصر، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، تموز (يوليو)، 1981، ص : 244.

(9) المقدمة، ص : 230.

و ما تفتأ العصبية تتطور حتى تصبح ضربا من السيادة يوجب الاحترام و يسعى الى بسط النفوذ طالبا الرئاسة و الملك ، و هنا تتخذ العصبية صورة تتماشى و التطور الحاصل لها .

في اطار تطور العصبية يفرق ابن خلدون بين الرئاسة القبلية و الملك السياسي، و لكن ليس في اطار سكوني بل يجعل ذلك ضمن حركة ديناميكية تتخذ من الرئاسة منطلقا نحو الملك في اطار ما تكتسبه العصبية من قوة، يقـــول ابن خلدون : " الرئاسة انّما هي سؤدد و صاحبها متبوع و ليس له عليهم قهـــر في أحكامه و أما الملك فهو التغلب و الحكم بالقهر و صاحب العصبيـــة اذا بلغ رتبة طلب ما فوقها، فاذا بلغ رتبة السؤددو الاتباع و وجد السبيل الـــى التغلب و القهر لا يتركه لأنّه مطلوب للنفس." (1)

و قوة الملك انّما تتأتى من قوة عصبية النسب الخاص لا النسب العام، ذلك أنّه اذا كان في القبيلة أو العشير الواحد عصبيات متعددة فلا بدّ مـــن غلبة واحدة عليهم، " تكون أقوى من جميعها تغلبها و تستتبعها و تلتحم جميـع العصبيات فيها و تصير كأنّها عصبية واحدة كبرى." (2)

و ما تفتأ العصبية الغالبة تتطور فبعد غلبتها على أهلها تسعـــى للسيطرة على أهل عصبية أخرى بحكم طبيعتها التواقة الى الغلب و القهـــر، فان مانعتها كان الصراع و ان قهرتها زادتها قوة في التغلب على قوتهـــا، " و هكذا دائما حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة : فان أدركت الدولة في هرمهـــا و لم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليهـــــا و أنتزعت الأمر من يدها و صار الملك أجمع لها، و ان انتهت الى قوتها و لـــم يقارن ذلك هرم الدولة، و انّما قارن حاجتها الى الاستظهار بأهل العصبيـــات انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعنّ من مقاصدها." (3)

---

(1) المقدمـــــــة، ص : 244.

(2) المقدمـــــــة، ص : 245.

(3) المقدمـــــــة، ص : 245.

فالقوة المتأتية من العصبية و في خضم تطورها تنحى منحنيـــــن ، منحى تصاعدي ينتهي بتأسيس دولة على أنقاض دولة أخرى، و منحى آخـــر تصاعدي أيضا لكن فعاليته تقل عندما يبلغ ذروته فيصبح خادما لا مخدومـــا و طائعا لا مطاعا مسخرا من قبل هاته الدولة المتغلبة عليه.

فالقوة اذن عنوان نجاح العصبية و هي الأساس الذي تبنى عليـــه الدولة ذلك أنّ غلبة العصبية على العصبيات الأخرى و الأمم الضاربة فـــي الأمصار يتوقف على ما تتوفر عليه من مظاهر قوة و توحش متأتية أصلا مـــن بداوتها، يقول ابن خلدون : " و اذا كان الغلب للأمم انّما يكون بالاقـــدام و البسالة فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة و أكثر توحشا كان أقـــرب الى التغلب على سواه اذا تقاربا في العدد و تكافآ في القوة و العصبية." (4)

و من هنا نلاحظ مدى الترابط القائم بين البداوة و منشأ العصبيـــة و اكتسابها للقوة المفضية لتأسيس الدولة.
و ما ان يحصل الملك و تؤسس الدولة حتى تنبري الأمة الى الترف و طلـــب الكماليات، و الترف في مرحلته الأولى انّما يزيد الدولة قوة على قوتهـــا، " و السبب في ذلك أنّ القبيل اذا حصل لهم الملك و الترف كثر التناســـل و الولد و العمومية، فكثرت العصابة، و استكثروا أيضا من الموالي و الصنائـــع، و ربيت أجيالهم في ذلك النعيم و الرّفه فأزدادوا بهم عددا الى عددهم و قـــوة الى قوتهم بسبب كثرة العصائب حينئذ بكثرة العدد." (5)

و يضرب لنا ابن خلدون مثلا بالدولة العربية في الاسلام حيث يـــرى أن عدد العرب في عهد النبوة و الخلافة كان مائة و خمسين ألفا و لكن هـــذا العدد ما لبث أن تضاعف بعد اتساع الدولة و رقة العيش و استحكام الترف.

---

(4) المقدمـــــة، ص : 243.
(5) المقدمـــــة، ص : 309.

و بقدر ما تكون قوة الترف في بداية عهد الدولة بقدر ما تشتـــــــدّ شوكة هاته الأخيرة، فمطلب القوة ضروري بالنسبة للدولة حتى تدعم أركانهـــا.

القـــوة الخلقيــة

الانسان من جهة ما هو نفس يولد على الفطرة، و هو بذلك عبارة عـن جملة من التوترات النفسية القابلة لارتشاف ما يرد عليها من سيالات سلوكيـة مختلفة، " أن النفس اذا كانت على الفطرة الأولى كانت مهيئة لقبول ما يـرد عليها و ينطبع فيها من خير أو شرّ قال صلّى اللّه عليه و سلّم كل مولود يولـد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجسانه و بقدر ما سبق اليها مـن أحد الخلقين يبعد عن الآخر و يصعب عليها اكتسابه فصاحب الخيـر اذا سبقت الى نفسه عوائد الخير و حصلت لها ملكته بعد عن الشرّ و صعب عليـه طريقه و كذا صاحب الشرّ اذا سبقت اليه أيضا عوائده." (1)

و أما من جهة ما هو طبيعة مركبة فان الخير و الشرّ فيه يرتبطـان بما فيه من قوى حيوانية و قوى عاقلة ناطقة. "أعلم أنّ اللّه سبحانه ركّـب في طبائع البشر الخير و الشرّ كما قال تعالى و هديناه النجدين و قال فألهمها فجورها و تقواها و الشرّ أقرب الخلال اليه اذا أهمل في مرعى عوائده و لـم يهذبه الاقتداء بالدين و على ذلك الجمّ الغفير الا من وفقه اللّه و من أخـلاق البشر فيهم الظلم و العدوان بعض على بعض فمن امتدت عينه الى متاع أخيـه فقد امتدت يده الى أخذه الا أن يصده وازع." (2)

أما الطبيعة البشرية الجامعة للقوى الحيوانية و القوى الناطقـة العاقلة فانّها و بحكم الجمع بين هاته القوى تؤدي بنا الى الحديث عنها مـن حيث هي انسان، و الانسان حيوان ناطق، و ما دام الاجتماع ضروريا لـه، و ما دام مدنيا بالطبع، فانّ خلال الخير أقرب اليه من خلال الشرّ، " أما مـن حيث هو انسان فهو الى الخير و خلاله أقرب و الملك و السياسة انّما كانا لـه

---

(1) المقدمـة، ص : 123.

(2) المقدمـة، ص : 127.

من حيث هو انسان لأنّهما للانسان خاصة لا للحيوان فاذا خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة و الملك اذ الخير هو المناسب للسياسة ." (3)

و ان كانت العصبية أصل لكل مجد و أساس لكل سلطان فان خلال الخير هي المتوجة لكل ذلك و الحامية له من كل طغيان لسورة العصبية ، و الخلال انّما هي فرع لهذا الأصل الذي هو العصبية ، "و قد ذكرنا أنّ المجد له أصل يبنى عليه و تتحقق به حقيقته و هو العصبية و العشير و فرع يتمم وجوده و يكمله و هو الخلال. و اذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها و متمماتها و هي الخلال لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عريانا بين الناس." (4)

و ان كانت العصبية قوة ، فان الخلال أيضا قوة ، و قوة الخلال هي قوة الخلق، و يعطي ابن خلدون لهاته القوة قدرا كبيرا من العناية و التحليل بل يذهب الى حدّ تغليبها على قوة العصبية ، يقول الأستاذ الدكتور عبدالله شريط : "و ابن خلدون لا يتردد بأن يعلن أن الفرع (الخلق) هنا أمتن من الأصل (القوة)." (5)

و يقول ابن خلدون : "فقد تبيّن أنّ خلال الخير شاهدة بوجود الملكة لمن وجدت له العصبية . فاذا نظرنا في أهل العصبية و من حصل لهم الغلب على كثير من النواحي و الأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير و خلاله من الكرم و العفو عن الزلّات أو الاحتمال من غير القادر و كسب المعدم ، و الصبر على المكاره ، و الوفاء بالعهد و صون الأعراض و تعظيم الشريعة ، و اجلال العلماء الحاملين لها ، و الوقوف عندما يحددونه لهم من فعل أو ترك، و الانقياد الى

---

(3) المقدمة ، ص : 251.

(5) عبدالله شريط ، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، ص : 252.

(4) المقدمة ، ص ص : 251 ـ 252.

الحق مع الداعي اليه، و انصاف المستضعفين من أنفسهم، و التواضع للمسكين و التدين بالشرائع و القيام عليها و على أسبابها و التجافي عن الغدر، و المكر و الخديعة و نقض العهد، و أمثال ذلك. علمنا أن خلق السياسة قد حصلت لهم و استحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، و ليس ذلك سدى فيهم و لا وجد عبثا منهم." (6)

و لا يمكن للسياسة أن تتم دون خلال الخير، فما دامت السياسة تقوم على الخير، فلا بدّ للملك من خلال تسوسه، "فالسياسة و الملك هي كفالة للخلق و خلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم، و أحكام الله في خلقه و عباده انّما هي بالخير و مراعاة المصالح." (7)

و هكذا تصبح الخلال منافسة للعصبية و مكملة لها و شاهدة على وجود الملك لمن وجدت له العصبية، "فقد تبيّن أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية." (8)

و بالقدر الذي يكون فيه دور قنوة الخلق كبيرا في توطيد قوة العصبية و العشير، فانّه كذلك يكون دوره في تقويض أركانها اذا أنعدم أو أختل أو أخذ في التناقض، و يجعل ابن خلدون من فقدان قوة الخلق مبشرا بزوال الملك. "و بالعكس من ذلك اذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات و امتحال الرذائل و سلوك طرقها فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة و لا تزال في انتقاص الى أن يخرج الملك من أيديهم و يستبدل به سواهم." (9)

---

(6) المقدمة، ص : 143.
(7) المقدمة، ص : 143.
(8) المقدمة، ص ص : 252 ـ 253.
(9) الاسراء، آية : 16.

ان قوة الخلال قوة للعصبية ، و هي أساس للملك الذي ترنو اليـــــه ، فمن حاز قوة العصبية كان بحاجة الى قوة الخلق حتى يفوز بالملك، فاجتماعهما أساس لذلك، و من فقد الخلق و قوته فقد الأهلية الى الملك.

ان غاشية السلطة محكومة بقوتين، قوة مادية هي قوة العصبيـــــــة ، و قوة خلقية هي قوة الخلال. فمن له خلق كان له ملك و من لم يكن له خلـــــق انقطع عليه حبل الوصول الى سلطة الملك و جاهه .

القـــوة و انهيـــار الدولـــة

يذهب ابن خلدون الى أنّ للدولة أعمارا طبيعية كما للأشخاص و رغم كون أعمار الدول تختلف كما في أعمار الأشخاص من اختلاف الا أنّ عمرهـا لا يزيد في الغالب عن ثلاثة أجيال، "و الجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين... قال تعالى حتى اذا بلغ أشدّه و بلغ أربعين سنة... و يؤيده ما ذكرناه في حكمة التيه الذي وقع فيه بني اسرائيل و أن المقصود بالأربعين فيه فناء الجيل الأحياء و نشأة جيل آخر لم يعهد الذلّ و لا عرفوه فدل على اعتبار الأربعين في عمر الجيل." (1)

و الجيل الأول انّما هو جيل البداوة و الخشونة و التوحش، " من شظف العيش و البسالة و الافتراس و الاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم". (2) فهذا الجيل يمثل القوة في شدّتها و امتدادها. أما الجيل الثاني فهو جيل الملك و الرفه و التحول العميق " من البداوة الى الحضارة و من الشظف الى الترف و الخصب و من الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به و كسل الباقين عن السعي فيه فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء و تؤنس منهم المهانة و الخضوع." (3)

و ان كان ابن خلدون قد تحدث عن الترف في بداية الدولة و كيف أنّه يكون عامل قوة فانّه يجعل منه في هذا الجيل عامل خراب و فناء و مؤذنا ببداية عهد جديد، عهد المهانة و الخضوع و انهيار ما حصل من قوة.

---

(1) المقدمـــة، ص : 301.

(2) المقدمـــة، ص : 301.

(3) المقدمـــة، ص : 302.

أما الجيل الثالث فهو جيل الشرف و التبنق من النعيم و ليـــــن العيش، فتضعف أخلاقه فهي للخضوع أميل و عن القوة أبعد، "فيصيرون عيـــالا على الدولة و من جملة النساء و الولدان المحتاجين للمدافعة عنهم و تسقـــط العصبية بالجملة و ينسون الحماية و المدافعة و المطالبة." (4)

و نظرية الأجيال في الفكر الخلدوني انّما تمثل العمر السياســـــي للدولة. فبعد التأسيس يأتي استغلال مفاتن الملك ثم كمرحلة أخيرة يأتـــي الانكماش و السكون و الانهيار. و الدولة خلال عمرها هذا انّما تمرّ بأطوار و كـل طور يكتسب فيه أهلها خلقا جديدا مخالفا للطور الذي سبقه، و هي أقرب الـى الأخلاق منها الى السياسة، و قد قال فيها ابن خلدون بخمسة أطوار :

" الطور الأول طور الظفر بالبغية و غلب المدافع و الممانع و الاستيلاء علـــى الملك و انتزاعه من أيدي الدولة."

" الطور الثاني طور الاستبداد على أهله و الانفراد دونهم بالملك و كبحهم عـن التطاول للمساهمة و المشاركة."

" الطور الثالث طور الفراغ و الدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليـــه."

" الطور الرابع طور القنوع و المسالمة و يكون صاحب الدولة في هذا الطـــور قانعا بما بنى أولوه سلما لأنظاره من الملوك و أقتاله مقلدا للماضين من سلفـه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل..."

" الطور الخامس طور الاسراف و التبذير و يكون صاحب الدولة متلفا لما جمـع في سبيل الشهوات و الملاذ..." *

و المتأمل لهاته الأطوار الخلدونية يلاحظ المسار الذي تسلكه القـوة بعد الطورين الأولين، فبعد القوة المؤدية الى انتزاع ملك الغير، و قـــوة

---

(4) المقدمـــــة، ص : 302.

* المقدمـــــة، ص ص : 310 _ 312.

الاستبداد قصد الانفراد بالمجد يأتي الطور الثالث الذي تفصل فيه القوة عن أسبابها و يدب في عضد الدولة الخور و الهون.

و ما ان يحل الطور الرابع حتى تلوح في الأفق تباشير الانهيار حيث يتوقف البناء و يبدأ معه التحصيل بمعنى التوقف عن بناء قوة الدولة و البدء في تحصيل ما تأتى من الأطوار السالفة.

و اذا دق الطور الخامس أبواب الدولة تكون القوة الفعلية قد زالت و لم يبق منها غير بعض آثار هيبتها الأولى التي ورثتها عن الطور الأول، " في هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم و يستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه و لا يكون لها برء الى أن تنقرض." (5)

و الباحث عن أسباب الهرم و الفناء و زوال القوة يجد أنّ ثمّة داء قد تسرب الى منظومة القوة الحاصلة في الجيل الأول الذي يقابل في نظرية الأطوار، الطورين الأول و الثاني، و هذا الداء انّما هو داء قد تمظهر في مقتضى الانفراد بالمجد من جهة و اقتضاء طبيعة الملك للترف من جهة أخرى ، " و اذا أنفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم و كبح من أعنّتهم و استأثر بالأموال دونهم فتكاسلوا عن الغزو و فشل ربحهم و رئموا المذلة و الاستعباد." (6)

أما الترف فداء له ميكانيزماته التي ان ترابطت أدت بالضرورة الى القضاء المبرم على الدولة. فأول ما يبدأ الترف يبدأ باتصاله بالملك و اكتسابه موضع القوة حتى يصبح مصدرا لزيادة قوة الملك، فالترف يزيد

---

(5) المقدمة، ص : 313.

(6) المقدمة، ص : 168.

الدولة في أولها قوة على قوتها، "و السبب في ذلك أنّ القبيل اذا حصل لهم الملك و الترف كثر التناسل و الولد و العمومية فكثرت العصابة و استكثروا أيضا من الموالي و الصنائع و ربيت أجيالهم في جوّ ذلك النعيم و الرّفه فأزدادوا به عددا الى عددهم و قوة الى قوتهم بسبب كثرة العصائب حينئذ بكثرة العدد." (7)

و الترف يقضي على المطالبة التي هي أساس الملك، و يخلق وتيرة من التنعم و الترفه في العيش، تستدعى فيها كل نعمة نعمة أكبر منها و يستعجل فيها كل بذخ بذخا أكثر منه سعة، انّه السكون المرحلي و الموت البطيء الذي لابدّمنه لهاته الدولة أو تلك. "و ذلك أن الأمة اذا تغلبت و ملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياشها و نعمتها فتكثر عوائدهم و يتجاوزون ضرورات العيش و خشونته الى نوافله و رقته و زينته و يذهبون الى اتباع من قبلهم في عوائدهم و أحوالهم و تصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها و ينزعون مع ذلك الى رقة الأحوال في المطاعم و الملابس و الفرش و الآنية و يتفاخرون في ذلك و يفاخرون فيه غيرهم من الأمم" (8)

و ما يكاد الترف يستفحل حتى يدّب في الدولة لتستسلم بعده للمصير المحتوم، و دليل ذلك اختلال ميزان مدفوعات الدولة، و زيادة نفقات أهلها على مداخيلهم، و هنا يذهب العدل و تنمحي السياسة العقلية و السياسة الشرعية لتحل محلها الجباية، و الجباية مع ما لها من مشروعية بحكم ما للدولة من نفقات و ما تتمتع به هاته الأخيرة من قدسية تستوجب الدفع، فانّها و ان زادت عن الحدّ المعلوم انقلبت ظلما و عدوانا على ممتلكات الناس، و حينئذ تصبح الجباية نهبا مباحا، "أعلم أنّ العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها و اكتسابها لما يرونه حينئذ من أنّ غايتها و مصيرها انتهابها من أيديهم و اذا ذهبت آمالهم في اكتسابها و تحصيلها انقبضت

---

(7) المقدمة، ص : 174.

(8) المقدمة، ص : 167.

أيديهم عن السعي في ذلك، و على قدر الاعتداء و نسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب" (9)

و انقباض أيدي الرعايا يؤدي الى انقباض أمد العمران و انقباض أمد العمران يؤدي الى طروق الخلل في الدولة، ذلك أن العمران مادة و الدولة صورته و لا يمكن تصور صلاح الصورة مع وجود المادة فاسدة. "فاذا قعد الناس عن المعاش و انقبضت ايديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران و انتقضت الأحوال و ابذعرّ الناس في الآفاق من غير تلك الأيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها فخفّ ساكن القطر و خلت دياره و خرجت أمصاره و أختل باختلاله حال الدولة و السلطان لما أنّها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة." (10)

و بعد طروق الخلل للدولة تبدأ أعراض الهرم في الظهور و تستسلم الدولة بانقسامها للمطالبة الجديدة.

---

(9) المقدمة، ص : 286.

(10) المقدمة، ص : 287.

لم يكن ابن خلدون لينأى عـن مبحث خاض فيه الكثيرون ممّن شدّتهـم الأحداث التي أعقبت وفاة الرسول ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ و توالت بحكـم غياب النص تارة، و الحاح السياسة على الاجتهاد تارة أخرى، و لعلّ أهم مـا شغل المسلمين منذ العهد الراشدي هو مشكل الخلافة، الخلافة التي كانت فـي بداية الأمر خلافة لله ثم صارت خلافة لرسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّـم ـ.

و لم يكن ابن خلدون ليشذ عمّا بحثه الفقهاء و المفكرون في أمـر الخلافة قبله، و هو الحضرمي الاشبيلي التونسي المالكي المذهب و الأشعـري العقيـدة.

و على الرغم مما آلت اليه الخلافة بعد مقتل آخر الخلفاء الراشديـن و ما وقع من اجتهاد بعد ذلك، جعل التنظير ممكنا اعتمادا على النـص أو بالارتكاز على ما يسمح بانتاج المكافىء له، فان ما يلفت الانتباه هو هـذه الاتجاهات التي منها الذي أفصح عن نفسه و منها الذي اختمر و كان منـه مذاهب تقترب حينا و تبتعد أحيانا أخرى.

و لعلّ أهم ما طفا على السطح آنذاك من اتجاهات رائدة و متميـزة في مبعثها و مدى ما حققته من انجاز لمقصدها، هي تلك التي رأت في استمرار الخلافة أساسا حيويا لحفظ الشريعة. "ان من جوهر العقيدة السنية أن الأمـة تقوم على الشريعة و أن تطورها التاريخي يسير بخطوات يرسمها اللـه، و أن استمرارها منوط بقوة الاجماع المبرأ من الخطأ. و لما كان كذلك كان مـن واجب الفقهاء و هم الحفظة على ضمير الأمة، أن يقوموا فيبيّنوا لكل جيل وجـه الشريعة في نظامه السياسي، و كانوا يرون أن هذه المسألة مرتبطة بمسألـة الخلافة، و الخلافة في الأساس ـ من حيث هي نظام ـ تعد رمز السيـادة الشريعـة و سلطانها (1) فلا غرو أن يكثر الجدل في مسألة الخلافة و أن يزداد

---

(1) هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام، بيروت، دار العلم للملاييـن، الطبعة الثالثة، 1979، ص ص : 185 ـ 186.

الصراع احتداما بين مختلف الطوائف الاسلامية، و أن يكون لكل فريق رأي في ذلك.

و الطبيعي للانسان في نظر ابن خلدون انّما هو الملك، لما في الطبيعة الانسانية من حاجة الى الاجتماع و ما يقتضيه ذلك من ضرورة لتأمين المعاش و ايجاد الوازع، و المعاش طريقه التعاون، أما الوازع فلا يتم الاّ بالعصبية لأنّه محور المطالبات و المدافعات. " المطالبات كلها و المدافعات لا تتم الا بالعصبية و هذا الملك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه المطالبات و يحتاج الى المدافعات و لا يتم شيء من ذلك الا بالعصبيات ".(2)

و العصبيات في صراعها انّما تخضع للعصبية الأقوى و هي التي تحوز على الملك و يكون ملكها حينئذ على الحقيقة، " و ليس الملك لكل عصبية و انّما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية و يجبي الأموال و يبعث البعوث و يحمي الثغور و لا تكون فوق يده يد قاهرة و هذا معنى الملك و حقيقته في المشهور "(3). و مع وجود الشرائع لدى أمم و غيابها لدى أمم أخرى و مع ما شهده الوحي من تذبذب و انقطاع بحكم وفاة الأنبياء و الرسل و تباعد الأمم و صراع العصبيات كان الملك أقرب الى الدوام لما شهده المجتمع البشري من تواصل غذته حاجاته الدائمة الملحة للتعاون و فض النزاع. و بغض النظر عن الملك الطبيعي الذي يكون وجوده ضروريا للحدّ من أخطار عدوانية البعض على البعض، فان الملك لابدّ له من قوانين مفروضة تهذبه و تسلك به مسلك الملك على الحقيقة، و القوانين المفروضة انّما هي السياسة عند ابن خلدون، "فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء و أكابر الدولة و بصرائها كانت سياسة عقلية، و اذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها و يشرعها كانت سياسة دينية "(4).

و الدين بحكم بعده الغيبي و ما له من تواصلية بين الحياة

---

(2) المقدمة، ص ص : 187 ـ 188.
(3) المقدمة، ص : 188.
(4) المقدمة، ص : 190.

و الموت فان سياسته قد جاءت جامعة لنمطين من الحياة هما بنظر الملك مختلفين، و المقصود بهما الحياة الدنيا و الحياة الآخرة، فلذلك نجده قد جاوز ما نصت عليه القوانين المفروضة، " و أحكام السياسة انّما تطلع على مصالح الدنيا فقط يعلمون ظاهرا من حياة الدنيا و مقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم و آخرتهم و كان هذا الحكم لأهل الشريعة و هم الأنبياء و من قام فيه مقامهم و هم الخلفاء."(5)

و هكذا نصل مع ابن خلدون الى تصنيف للملك بمختلف أنواعه، الملك الطبيعي و الملك السياسي و الخلافة. " ان الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية و دفع المضار و الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية و الدنيوية الراجعة اليها ان أحوال الدنيا ترجع كلّها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا."(6)

اننا نستشف ميل ابن خلدون الى الملك الذي يستند في قوانينه المفروضة الى الشرع و هو لم يعدم بعد القول بالمطالبة و المدافعة في الملك. و الملك و ان كان منصبا طبيعيا فانّه بحاجة الى الابتعاد عن الهرج و المرج و سفك الدماء، و لابدّ له من قوانين مفروضة تهذّبه. و مهما كانت طبيعة هذه القوانين فانّما هي مجرد تابع متغير لأصل ثابت هو الملك، و الملك بالاضافة الى المطالبة و المدافعة فانّه يعتمد على المغالبة أيضا.

و ابن خلدون الوفي لمبدا مغالبة العصبيات أجاد احداث حلقة رابطة بين العهد الراشدي المتسم بسيادة نمط خلافة النبوة و العهد الأموي المطبوع بظاهرة الخلافة الملك.

---

(5) المقدمة، ص ص : 190 ـ 191.

(6) المقدمة، ص : 191.

" و أعلم أن الملك الذي يخالف بل ينافي الخلافة هي الجبروتية و المعبّر عنها بالكسروية التي أنكرها عمر على معاوية حين رأى ظواهرها. و أما الملك الذي هو الغلبة و القهر بالعصبية و الشوكة فلا ينافي الخلافة و لا النبوة ... و معاوية لم يطلب الملك و لا أبهته للاستكثار من الدنيا، و انّما ساقه أمر العصبية بطبعها لمّا استولى المسلمون على الدول كلها، و كان هو خليفتهم فدعاهم بما يدعو الملوك اليه قومهم عندما تستعمل العصبية و تدعو لطبيعة الملك."(7) و مما سبق نجد أنفسنا و ابن خلدون يدفعنا الى اقرار دور العصبية في بعث الملك أو افتكاكه دون المطالبين به و الى تأكيد طبيعية الملك للبشر و شرعية المغالبة في ذلك، هذا من جهة و من جهة أخرى راح ابن خلدون يتحدث عمّا يطرأ على الملك من كمال بدخوله تحت طائلة القوانين المفروضة سواء العقلية منها أو الشرعية. و الخلافة - التي هي ملك دخل عليه الشرع فصار جامعا للدين و الدنيا حين ساسها به - قد تجمع بين العصبية و الملك و لا تكتفي بالملك وحده لحاجتها للغلبة و القهر و الشوكة طالما أن ذلك لا يعارض الشرع.

و هكذا نجد أنّ ابن خلدون لا يجعل بونا بين الملك و الخلافة في المنشأ و انّما الملك ما أكتفى بهرجه و مرجه أو استند الى ما يفرضه الكبراء و البصراء من قوانين و لم يأتلف مع الشرع في جمع الدنيا و الآخرة حتى اذا أخذ بذلك صار خلافة.

(7) ابن خلدون، كتاب العبر، المجلد الثاني، ص : 1141.

بيـــن العصبيـــة و الحـــزب

العصبية مذهب طبيعي في الانسان لما في أهل الأرحام و ذوي القربى من نزوع النعرة و ميل الاجتماع في المدافعة و المطالبة، و أهل الأرحـــام وذوو القربى رابطة الدم تجمعهم، لذلك كانت الغيرة على بعضهم أشدّ، و كان الانتصار لهم أوكد، فصارت النصرة واجبة، و عدّت العصبية موحدة لأنّ الدم يوحد، و عدّت جامعة لأن الدفاع يجمع، و ترتب على ذلك الأمل الواحد و الألم الواحد، فأمتنع التخاذل و ساد تنافس الوئام المفضي للمنفعة، و العصبية توطد ارتباط القبيل و تزكي رئاسة الأشدّ الأقوى و تبعث على الانسجام بين أفرادها، الذين قد ينضم اليهم مع صريح نسبهم حلفاء أو موالون أو مصطنعون.

و ان كانت العصبية جامعة للنسب العام فان التوترات النفسية المصاحبة لصريح النسب الخاص تبقى ظاهرة في مقاومة الدخيل حين يكون الأمر متعلقا بالرئاسة، " أعلم أنّ كل حيّ أو بطن من القبائل و ان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشدّ التحاما من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو اخوة بني أب واحد لا مثل بني العمّ الأقربين أو الأبعدين فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص و يشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام و النعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص و من أهل النسب العام الا أنّها في النسب الخاص أشدّ لقرب اللحمة و الرئاسة فيهم انّما تكون في نصاب واحد منهم و لا تكون في الكل. و لمّا كانت الرئاسة انّما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى." (1)

فظاهر النص و ان كان يوحي بصراع داخلي، الاّ أنّ ذلك لا يعدو كونه دينامية عضوية ضرورية يفرضها الأمل في ديمومة المجد المتولد عن الرئاسة من جهة، و لما في النسب الصريح من دافعية من جهة أخرى للابقاء على صراحته في

---

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، ص : 131.

وجه الدخيل المتستر تحت لبوس النسب العام، "أعلم أنّه من البيّـــن أنّ بعضا من أهل الانساب يسقط في أهل نسب آخر بقرابة اليهم في حلــف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصابها فيدّعي بنسب هؤلاء و يعدّ منهم في ثمراته مــن النعرة و القود و حمل الديّات و سائر الأحوال و اذا وجدت ثمرات النســـب فكأنه وجد لأنّه لا معنى لكونه من هؤلاء و من هؤلاء الا جريان أحكامهم و أحوالهم عليه و كأنّه التحم بهم." (2)

فالعملية لا تتعدى اطار ترتيب الأمور الداخلية حسب شروط غلبـــة الأقوى. و هي عملية ذات منشأ حيوي للاجتماع الانساني و قد عبّر ابن خلـــد ون عن هذا بقوله: "ان الاجتماع و العصبية بمثابة المزاج للمتكوّن و المزاج فـــي المتكوّن لا يصلح اذا تكافأت العناصر فلابدّ من غلبة أحدها و الا لم يتـــم التكوين فهذا سرّ اشتراط الغلب في العصبية." (3)

ان الجدلية التي تحكم النسب العام و النسب الخاص، هي جدليـــة بناء سلطوي يصعب الحديث فيها عن بنية طبقيـــة أو عن تراتبية بروز القيـــادة و ذلك لما في هاته الجدلية من مدّ حيوي متدفق و حركية دائبة محدثة للدور في الرئاسة من حين لآخر.

و رغم ذلك فان وحدة النسب كافية لتمتين اللحمة و تعزيزهـــــا و جعل المطالبة و المدافعة قائمتين على أسس صلبة. و لمّا جاء الاسلام أنكـــر العصبية الجاهلية و كان مسيئا على القوم تبجحهم بالولاء و الجيرة و الأحلاف و دعاهم الى الوحدة و نبذ أعراف الجاهلية، و مع التفاف المسلمين و المؤمنين حول محمّد النبي - صلى الله عليه و سلم - خاصة بعد صدور دستور المدينـــة،

---

(2) ابن خلـــدون، المقدمـــة، ص : 130.

(3) ابن خلـــدون، المقدمـــة، ص : 132.

لاحت في الأفق خصائص و مميزات الأمة الواحدة.* و مع ظهور الأمة الواحـــدة من المسلمين سعت الأطراف المعارضة لها أن تتوحد و تتحالف للقضاء علـــى الزمرة الجديدة و كان منها تكتلات عديدة، ظرفية آنية و استراتجية طويلـــة الأمـــد.

و زكّى الوحي الأمة المسلمة حين اعتبرها "حزب الله" و المناوئيـــن لها "حزب الشيطان"، "ألا انّ حزب الشيطان هم الخاسرون" (4)، "رضـــي الله عنهم و رضوا عنه أولئك حزب الله." (5)

و الحزب لغة من المناصرة و المعاضدة، هؤلاء حزبي، و هم أحزابـي، و دخلت عليه و عنده الأحزاب، و حزّب قومه فتحزّبوا أي صاروا طوائف. و فلان يحازب فلانا : ينصره و يعاضده، و حزبه أمر، و أصابته الحوازب.

و من المجاز : قرأ حزبه من القرآن، و كم حزبك، و هو الطائفة الـتي وظفها على نفسه يقرؤها، و حزّب القرآن جعله أحزابا** و توسع مفهوم حـــزب في القرآن الكريم ابتداء من سورة الكهف ليصبح مثنى معبرا عن التقابل بيـــن طائفتين متعارضتين دون اعتبار للولاء، "ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى

---

* اعتبر الرسول ـ صلى الله عليه و سلم ـ المؤمنين و المسلمين جماعة واحـدة يتبع لها و يلحق بها، حيث جاء في بدء الدستور : "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمّد النبي (ص) بين المؤمنين و المسلمين من قريش و يثـرب، و من تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم.

1 ـ انّهم أمة واحدة من دون الناس." مونتغمري وات ، الفكر السياســـي الاسلامي، ت : صبحي حديدي ، بيروت ، دار الحداثة، طبعة أولـــى، 1981، ص : 173.

(4) المجادلة، الآيـــة : 19.

(5) المجادلة، الآيـــة : 22.

** الزمخشري، أساس البلاغة، بيروت، دار صادر و دار بيـــروت ، 1385 هـ، 1965 م، ص : 186.

لما لبثوا أمدا" (6) ، و كان ذلك للدلالة على الاختلاف، أي بمعنى الطائفتين المختلفتين في المدّة التي قضاها أصحاب الكهف في كهفهم .

ثم نمضي مع القرآن لنجد الحزب و الحزبين قد صاروا أحزابا، "و من يكفر به من الأحزاب فالنّار موعده" (7)، " و من الأحزاب من ينكر بعضه،"(8)، و الأحزاب بهاته الصيغة نجدها لدى جلّ المفسرين دالة على سائر أهل الأرض مشركهم و كافرهم و أهل الكتاب و غيرهم ممن بلغه القرآن ***

و رغم المذهب الطبيعي في تقاسم البشر الى شيع و مذاهب كل واحد منهم يدين بالولاء لعصبيته ، الا أنّ ظهور مفهوم حزب في الفكر السياسي الغربي قد تأخر الى غاية ظهور البرلمانات الأوربية الحديثة و انقسام النواب الى مؤيد و معارض للمشاريع المطروحة للنقاش، و لذلك يعزى ظهور النزعة

---

(6) الكهف، الآية : 12.

(7) هود، الآية : 17.

(8) الرعد، الآية : 13.

*** لقد جاء مفهوم حزب في القرآن الكريم في لفظ : حزب ، حزبه ، الحزبين ، الأحزاب.

" و من يتولى اللّه و رسوله و الذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون " المائدة 56.

" فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كلّ حزب بما لديهم فرحون" المؤمنون 53.

" كل حزب بما لديهم فرحون " الروم 23.

" استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان" المجادلة19.

" ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون" المجادلة 19.

" رضي الله عنهم و رضوا عنه أولئك حزب الله" المجادلة 22.

" ألا ان حزب الله هم المفلحون " المجادلة 22.

" انّما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير" فاطر 6.

" ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا" الكهف 12.

" و من يكفر به من الأحزاب فالنّار موعده" هود 17.

" و من الأحزاب من ينكر بعضه" الرعد 36.

الحزبية و بواعث التحزب الى السلطة التشريعية . و يرى البعض أنّ ذلك لا يعدو كونه رأيا قابلا للتأكيد أو التفنيد .
" يعتقد موريس دوفرجيه أنّ نشأة الأحزاب المعاصرة تعود الى عام 1850 حيث لم يكن قبل ذلك أي بلد في العالم (باستثناء الولايات المتحدة) يعرف الأحزاب السياسية بالمعنى العصري للكلمة ." (9)

و لأجل تحديد مفهوم حزب في الفكر السياسي الحديث نجد أنفسنا أمام اجماع يكاد يكون تاما على التأكيد الصريح للطبيعة التمايزية لأعضاء الحزب الواحد عن بقية أعضاء الأحزاب الأخرى.

و تعرف موسوعة السياسة الأحزاب السياسية بقولها : "مجموعة من المواطنين يؤمنون بأهداف سياسية و ايديولوجية مشتركة و ينظمون أنفسهم بهدف الوصول الى السلطة و تحقيق برنامجهم " (10).

" فأختلف الأحزاب من بينهم " مريم 37.
" تحسبون الأحزاب لم يذهبوا " الأحزاب 20.
" و ان يأت الأحزاب يودوا لو أنّهم بادون في الأعراب " الأحزاب 20.
" و لما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله و رسوله" الأحزاب 22.
" جند ما هنالك مهزوم من الأحزاب" صّ 11.
" و ثمود و قوم لوط و أصحاب الأيكة أولئك الأحزاب " صّ 19.
" كذبت قبلهم قوم نوح و الأحزاب من بعدهم" غافر 5.
" و قال الذي آمن يا قوم اني أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب " غافر 30.
" فأختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا من عذاب يوم أليم " الزخرف 65.

(9) عبد الوهاب الكيالي ، موسوعة السياسة ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، الطبعة الأولى ، 1981، الجزء الثاني ، ص : 310.
(10) نفس المرجع السابق ، ص : 310.

و قد عرّف بنجمان كونستان سنة 1816 الحزب السياسي بقولـــــه :
"الحزب هو اجتماع أشخاص يعتنقون العقيدة السياسية نفسها"(11)
أما قاموس " لوروبير" الفرنسي فيعرّف الحزب السياسي بأنّه "تنظيم سياسي يقوم أعضاؤه بعمل مشترك لايصال شخص واحد، أو مجموعة أشخاص، الى السلطة، و ابقائهم فيها بهدف نصرة عقيدة معينة." (12)

و رغم السعي الدؤوب في الفكر السياسي لأجل ضبط مبحث الحـــزب كتنظيم، فانّ الكثير من الجهود قد بذلت لتحديد عناصر مفهوم الحزب، و مـــن بين تلك الجهود ما قام به "لابا لومبارا" و " وينـر" في تحديد عناصر مفهـــوم الحزب :

1. استمرارية التنظيم ـ أي وجود تنظيم لا يتوقف المدى العمري المتوقع لــه على المدى العمري للقيادة المنشئين له.
2. امتداد التنظيم الى المستوى المحلي مع وجود اتصالات منتظمة داخليـــة و بين الوحدات القومية و المحلية.
3. توافر الرغبة لدى القيادة على كل من المستويين المحلي و القومي للقيـــام بعملية صنع القرار (سواء منفردين أو بالتآلف مع آخرين) و ليس مجرد التأثيـر على ممارسة السلطة.
4. اهتمام التنظيم بتجميع الأنصار و المؤيدين في الانتخابات أو السعــــي ـ بشكل أو بآخرـ للحصول على التأييد الشعبي." (13)

و حتى لا ننساق وراء التعريفات الحديثة و نهمل البعد التاريخـــي للحزب السياسي كظاهرة سياسية، "فانّ التعريف بالأحزاب لابدّ من أن يبــدأ بالأصل التاريخي، كمحدد لسماتها الأولية، و التي تتحدد في ثلاث سمات :

---

(11) عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، الجزء الثاني، ص : 310.
(12) نفس المرجع السابـق، ص : 310.
(13) أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 117، محرم 1408 هـ، سبتمبر 1987، ص ص ز 18، 19.

1. أنّ الأحزاب ليست هيَ الكتل أو الأجنحة Factions بمعنى أنّه ما لـــم يكن الحزب مختلفا عن الكتلة أو الجناح فهو ليس حزبا . فالأحزاب انّمـــــا تطورت عن الكتل أو الأجنحة التي ارتبطت بالانتخابات و الممارسات البرلمانية و لكنّها أضحت شيئا مختلفا عنها .

2. أنّ الحزب هو جزء من كل و الكل هنا يكون كلاّ تعدديا . فكلمة حـــــزب Party بحكم اللفظ نفســه ترتبـط بفهوم الجـــزء Part و لكن بالرغم مـــن أنّ الحزب يمثل فقط جزءا من كل الا أن هذا الجزء يجب أن يسلك منهجا غير جزئي ازاء الكل، أي يتصرف كجزء ذي ارتباط بالكل.

3. أنّ الأحزاب هي قنوات للتعبير بمعنى أنّ الأحزاب تنتمي - أولا و قبــــل كل شيء - الى أدوات أو وسائل التمثيل، انّها أداة، أو هيئة للتمثيل الشعــبي تقوم بالتعبير عن مطالب اجتماعية محددة ." (14)

ان عناصر مفهوم الحزب توحي بترابط عضوي بين أفراده و بانسجــــام بين مختلف فئاته، لما يتوفر لديهم من احساس بالانتماء و شعور بالواجب مـن أجل انجاح حزبهم أمام بقية الأحزاب الأخرى و السيطرة على المجتمع كلـــــه .

و مما سبق نجد أنفسنا أمام وضع قد تغير اطاره و وسطه و تقمصـــــت فيه الدافعية - المحافظة على نفسها و المتجددة بوسائلها - لونا جديـــــداء، أشبع تبنقا و أكسب تحضرا، و قد ردعته التنظيمات المتوارثة و هذّبته في اطار آليتها المحكومة بعامل الزمن .

و يدفع بنا الترابط بين أعضاء الحزب الواحد الى البحث فـــــي الأسباب التي تقف وراءه، و من الطبيعي جدا أن تتجاوز الرابطة الـــــدم و القرابة و أن تتعدى الى اطار يوطد دعائم الانتماء، و يسمح بتولد شعـــــور متقارب يطمح للتوحد.

(14) نفس المرجع السابـــــق ، ص : 14.

لقد أشارت التعريفات السابقة للحزب السياسي للايمان بالأهداف السياسية و الايديولوجية المشتركة و الى اعتناق العقيدة السياسية نفسها، و هذا ما يخول للاعتقاد المشترك الدور الحاسم في لم الجمع و تحديد صورة واضحة للخطاب و توحيد ردّ الفعل المباشر و غير المباشر اتجاه الأحداث المؤثرة .

ان رباط العصبية متين بفعل علاقة القرابة التي تجمع أفراد العصبة الواحدة و من ينضم اليهم بولاء، أو حلف، أو رق أو انطباع، و رباط الحزب قوي بحكم الاعتقاد المشترك، و ما ينشأ من تحالف بين العقائد المتقاربة ، و بهذا يكون الحزب السياسي ذلك التنظيم المحكم و المتماسك عصبية عقيدية تدافع و تطالب، تحمي و تخذل ، تطمح للسيادة و قهر من هم دونها، و تنضوي تحت لواء من هم أقوى منها .

ان هذه الظاهرة السياسية تدفع بنا الى استنتاج مفاده أن الحزب عصبية و العصبية حزب و أنّ الحزب دون عصبية لا يكون و العصبية دون حزب مجرد سلوك شعوري سرعان ما ينقضي ان وجد الشعور الأقوى.

ان الذي يسعى الى تحليل الفكر الخلدوني يجد جذورا لأفكار سياسية راقية ، فهو و ان لم يتعرض لفكرة البرلمان التي كانت وراء ظهور نواة الأحزاب الا أنّه مع ذلك لم يعدم فكرة الرأي و الرأي المعارض، و تنبه الى أهميتها في تقوية العصبية و تدعيم صورتها و جعلها أقدر على فرض نفسها على العصبيات الأخرى. ان سيادة عصبية على أخرى يفترض أن يكون لها من القوة ما يسمح بدعم سلطتها و تبسط نفوذها ، و العصبية التي تمكنت تبعث على تمكن رأيها و تساعد على تطوره و انتصاره . و الرأي المنتصر رأي له حملة يدافعون عنه و يحثون على ديمومته . و بغض النظر عن الأطوار التي تمر بها خلال أجيالها فانّها تبلغ الأوج و هي مخدومة ان كانت الأقوى و خادمة ان وجد من يرغمها على الدخول في الخدمة ، و مع ذلك يبقى لها شيء من مقوماتها الخاصة كالنسب و مبعث الولاء و الغاية .

الفصـــــــل الأول

بين ابن خلـــدون و ماكيافيللـــي أو السلطـــــة

بين ابن خلدون و ماكيافيللي أو السلطـــة

عاش ماكيافيللي حياة سمتها الاضطراب و طابعها الصراع، لقد كانت ايطاليا آنئذ مقسمة و مهددة يتربص بها الأعداء و يكيدون لها كيد الطامعين الذين يتحينون الفرص للانقضاض عليها، عاش ماكيافيللي في هذا الخضم المتلاطم و زادته ممارساته السياسية حنكة و دهاء، فكان منه أن كتب ما أعتبر به خلال حياته السياسية و من ذلك : " العلاقات الديبلوماسية "، " الأمير " " فن الحرب "، و غيرها، و هو بهذا كابن خلدون الذي كانت المغارب * في عصره امارات و قبائل ينهش بعضها بعضا، و كان أن دخل أكثر من بلاط مما زاده تبصرا و روية في رسم الخطط و تحديد الغايات.
عاش كلاهما العزلة، و كانت العزلة المخاض الذي تولد عنه الأثر الخالد. **

يعد كتاب الأمير من روائع الأدب السياسي، و أحد المؤلفات التي أثارت الكثير من الجدل بين دارسي الفلسفة السياسية و الفكر السياسي.
جاء الأمير في ستة و عشرين فصلا، و كان الاشكال الرئيسي فيه يدور حول أنواع الحكومات و أشكال السيادة فيها، كيف تكتسب، كيف تحتفظ بها و كيف تضيع؟
كان من الفصول التسعة الأولى محاولة للبحث في عدد الممالك و الامارات و كيفية بنائها.
و نجد الفصل العاشر باحثا في القوة و فيما يجب على الدولة اتخاذه من تدابير لبنائها و صد أي عدوان خارجي.

---

* و هي دول بني حفص، و بني عبدالواد، و بني مرين، و هي دول ظهرت في أعقاب انهيار دولة الموحدين التي أسسها عبد المؤمن بن علي وفقا لتوجيهات المهدي بن تومرت.
** كتب ابن خلدون مقدمته أثناء عزلته في قلعة ابن سلامة قرب فرندة من أرض الجزائر ما بين 1375 ـ 1379م. و كتب ماكيافليللي الأمير أثناء عزلته فيما بين 1512 ـ 1513 م.

و خصص ماكيافيللي الفصل الحادي عشر للحديث عن امارات خاصة و هي الامارات الكنسية و ما تتصف به من قوة روحية اضافة الى قوة السلاح و المال و عدم اكتراثها بما للدول الأخرى من قوة القوانين.

أما الفصول الثلاثة التالية لذلك فتتحدث عن القوات الحزبية للدولة من متطوعة و جنود مرتزقة و أشكال هاته القوات سواء كانت أصلية أو اضافية أو مختلطة، و يبدو لنا الانتقاد الشديد الذي يوجهه ماكيافيللي للذين يعتمدون على استعمال ميليشيات المرتزقة و يدعو الى ضرورة تكوين جيش وطني صميم يكون مدده من أبناء الوطن الواحد الذي هو تحت سلطة الأمير.

و ابتداء من الفصل الخامس عشر و الى غاية الفصل الثامن عشر نجد أنّ ماكيافيللي يحاول تحديد معالم شخصية الأمير، فأميره المثالي هو الذي يحتفظ بالمال و لا يسعى الى فرض الضرائب على المواطنين، و هو صاحب القسوة لا الرحمة، و عليه أن يكون مهابا لا محبوبا، و يتعين عليه أن لا يحتفظ بعهود مضرة بالدولة، انّه صاحب السيرة المتغيرة بالقدر الذي يجعل الامارة مصانة مهابة، فهو الانسان الصادق و المؤمن بقدر ما هو القوي، الكاذب المنافق.

و يدعو ماكيافيللي أميره في الفصل التاسع عشر الى تجنب السلب و النهب و المس بأعراض الناس و توخي ما يجلب الشهرة و يؤكد العظمة في الأعمال لأن كل ذلك سيرفع من قيمة الأمير في نظر شعبه و يجنبه احتقارهم و كراهيتهم له و عليه أن يكون فطنا متحرزا و جاهزا للضرب بيد من حديد كل أولئك الذين يتآمرون عليه.

أما الفصل العشرون ففيه دعوة صريحة للحفاظ على ما يبعث الرهبة و يقوي الشوكة من سلاح و قلاع و حصون و ينصح ماكيافيللي أميره بأن يعتمد على شعبه لا على المرتزقة لما فيه من ولاء، و أنّ تسليحه سيدفع بولاء من لا ولاء و يقوي ثقة المسلحين به، و القلاع و الحصون من مظاهر الامارة الباعثة على

الذود و الحماية من كل خطر داهم .

و كان من الفصول الأربعة التالية لذلك أن عمقت النصائح للأمير حتى يحقق الشهرة الكافية و يحسن اختيار الوزراء الموالين له و يتجنب المنافقين . و بحث في الفصل الرابع و العشرون في أسباب فقدان الامراء الايطاليين للسلطة و الكيفية التي يمكن للأمير بواسطتها الحفاظ على امارته و القائمة أساسا على القوة و تحبيب الشعب فيه و كسب النبلاء و الكبراء في صفه .

و جاء الفصل الخامس و العشرون تحت عنوان " أثر القدر في الشؤون الانسانية و طرق مقامته " ، و كا أراد ماكيافيللي من ذلك الا أن يهمس في أذن أميره مؤكدا على أنّ السعيد السعيد من تصالح مع زمانه ، و الأحزن و الأخسر من عارض زمانه ، فطالب المجد عنده مباحة لديه كل الوسائل التي تضمن له تحقيق الهدف و الحفاظ عليه و على رأسها القوة اذ بواسطتها يمكن التغلب على ظروف الدّهر .

أما الفصل الأخير فقد كان حضا و حثا على تحرير ايطاليا . و المتأمل في فصول الكتاب بعد قراءته يجد أن التأكيد على دور القوة في الحفاظ على مركز السلطة كان حاضرا لدى ماكيافيللي بالقدر الذي كان له في قيام الدولة عند ابن خلدون.

لقد تحدث ابن خلدون عن العصبية و المنحى التصاعدي الذي تخطته لنفسها قصد تأسيس دولة في احدى الحالتين، و المرحلة التي تكون فيها بحاجة الى قوة السلاح و المال. يقول ابن خلدون " أعلم أنّ مبنى الملك على أساسين لابدّ منهما ، فالأول الشوكة و العصبية و هو المعبّر عنه بالجند، و الثاني هو المال الذي هو قوام أولئك الجند، و اقامة ما يحتاج اليه الملك من الأحوال " (1).

---

(1) المقدمة ، ص : 521.

و تحدث ماكيافيللي في الفصل العاشر خاصة عن القوة في الدول و كيف تقاس، يقول : "... انني اعتبر من يستطيعون المحافظة على مراكزهم، أولئك الذين يملكون الكثير من الرجال و المال، و يستطيعون حشد جيش كاف، و يصمدون في الميدان ضد كل من يهاجمهم "(2).

فكلاهما قدر القوة تقديرا مناسبا لما لها من دور أساسي في التعبير عن النزوع الى اكتساب السلطة و الحفاظ عليها.
كذلك يلتقي ماكيافيللي مع ابن خلدون في الدعوة الى بناء القوة الوطنية الصميمة، فالعصبية لا يستقيم عودها الا بأهلها لأنّها الأصل الذي تقوم عليه، يقول ابن خلدون : "و السبب في ذلك أنّ الملك انّما يكون بالعصبية. و أهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة و أقطارها، و ينقسمون عليها، فما كان من الدولة العامة قبيلها و أهل عصابتها أكثر كانت أقوى و أكثر ممالك و أوطانا، و كان ملكها أوسع لذلك " (3).

و يقول ماكيافيللي : " و أود أن أصل الى النتيجة و هي أنّ الامير الذي يعتمد على قواته الخاصة لا يشعر بالطمأنينة و السلامة، فهو على العكس يعتمد كلية على حسن الطالع. لافتقاره الى الأساليب الصحيحة للدفاع في أوقات الأزمات.

و قد أقرّ الحكماء دائما أن ليس هناك أضعف من الانسان الذي يعتمد في قوته على الآخرين. و قوات الانسان الخاصة هي تلك المؤلفة من مواطنيه، أو من الذين يعتمدون عليه " (4).

---

(2) ماكيافيللي، الأمير، ت : خيري حمّاد، بيروت، المكتب التجاري للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الثالثة، 1970، ص : 109.
(3) المقدمة، ص : 239.
(4) ماكيافيللي، الأمير، ص : 130.

و من هنا يظهر لنا الحاح الرجلين على نقاء المنبت الطبيعي لبواعث القوة الأصلية و هما بهذا ينبذان القوة المزيفة المؤسسة على المرتزقة و المتوطعة أي الموالي و المصطنعين حسب التعبير الخلدوني، فماكيافيللي يرى بأنّ قوة هؤلاء انّما هي قوة ضررها أكثر من نفعها فهي في السلم تنهب و في الحرب ينوبها العدو في عملها هذا، حيث يقول : "و المرتزقة و الرديف قوات غير مجدية، بل ينطوي وجودها على الخطورة . و اذا اعتمد عليها أحد الأمراء في دعم دولته، فلن يشعر قط بالاستقرار أو الطمأنينة، لأن هذه القوات كثيرا ما تكون مجزأة، و طموحة، لا تعرف النظام، و لا تحفظ العهود و المواثيق، تتظاهر بالشجاعة أمام الأصدقاء، و تتصف بالجبن أمام الأعداء. لا تخاف اللّه و لا ترعى الذمم مع الناس. و الأمير الذي يعتمد على مثل هذه القوات، قد يؤجل دماره المحتوم اذا تأجل الهجوم الذي سيتعرض له . و هكذا فان هذا الأمير يتعرض أيام السلم للنهب من المرتزقة، و في أيام الحروب للنهب من العدو" (5).

و ان كان ماكيافيللي قد أكدّ على ما تنطوي عليه هذه الظاهرة من مخاطر بالنسبة للدولة، فانّ ابن خلدون و بفضل ما أمتاز به من عقلية تحليلية قد تناول هذه القضية بشيء من التفصيل حيث رأى في بداية الأمر أنّ الموالي و المصطنعين يدخلون في العصبة . بحكم القرابة لا بحكم النسب لما يظهرونه من ولاء و ايثار اذا استبدّ أهل العصبية من النسب الخاص في الطور الثاني، و على الرغم مما يؤديه ذلك في استتباب الديمومة السياسية للدولة الا أنّه في حقيقة الأمر بداية للنهاية المحتومة و سرعان ما تتوالى الأطوار المتبقية من عمر الدولة التي صارت لغير بناتها و موسسيها، يقول ابن خلدون:"..و ذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة و علامة على المرض المزمن فيها، لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها، و مرض قلوب أهل الدولة حينئذ من الامتهان و عداوة السلطان فيضطغنون عليه، و يتربصون به الدوائر، و يعود وبال ذلك على الدولة، و لا يطمع في برئها من هذا الداء لأن ما مضى يتأكد في الأعقاب الى أن يذهب رسمها" (6).

---

(5) ماكيافيللي ، الأمير، ص : 118.

(6) المقدمة، ص : 236.

و من هنا فخطر المرتزقة حسب التعبير الحديث لدى ابن خلـــــدون أعظم مما هو لدى ماكيافيللي، ذلك أن قوتهم تندس في القوة الأصلية الحاصلـة من النسب الخاص ثم لا تفتأ تتقرب حتى يغوض لها ما كان لأهل العصبيـــة البانية للدولة فيفتكون بواليهم و أهله الذين صاروا له أعداء.

أما لدى صاحب الأمير فيمكن اجتناب توليتهم بفضل ما تخوله الوطنية من معيـار تمييزي كفيـل بذلك.

بيـن ابن خلـدون و روسو أو القـوة و القانـــون

عدّ روسو فيلسوف الثورة الفرنسية وكاتب انجيلها و أحد أقطــــــاب فلسفة العقد الاجتماعي .
عاش روسو حياة ثائرة باحثا عن دفء منزل يأويه ، و رافضا أبوته لأبناء كـــان قد أنجبهم ، و ساعيا لتحطيم أغلال قد طوقت أعناقا ولدت حرة و وجدت نفسهـا مكبلة بها .
تحدث روسو عن الميثاق الاجتماعي ، و عن العهود الحامية للنظام الاجتماعـــي و تناول بالبحث أيضا العلاقة بين القوة و الحق.

كان روسو عند حديثه في علاقة القوة بالحق ، يحاول اثبات أهميـــة الحق أمام القوة ، و القوة عنده لا تصنع الحق ، لأن العلاقة بينهما ان كانـــت علاقة علة بمعلول ، انتفى الثبات في المعلول بحكم طبيعة العلة المتغيـــرة ، و المتغير لا يمكن أن يكون أساسا لثابت، كما لا يمكن أن يكون مبررا لأيـــة شرعية كانت، " ليس لا نسان ما سلطان طبيعي على مثله ، و القوة لا تخـوّل أيّ حق كان، لذلك فان العهود تظل أساسـا لكلّ سلطة شرعية بين النـاس ." (1)

فخير بديل للقوة في نظر روسو العهود، و العهد يمكن أن يقطعـــه الانسان على نفسه ، و لكن ليس له الحق في قطعه على الجماعة ، و لكن يمكنـــه أن يقطعه مع الجماعة كوحدة اجتماعية ، " النظام الاجتماعي حق مقدس يتخـــذ أساسا لجميع ما سواه من الحقوق ، على أنّه لا ينبثق من الطبيعة أبدا ، فهـــو اذن قائم على أسس من العهود، و لابدّ من الالمام بهذه العهود." (2)

---

(1) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، ت : بولس غانم ، بيروت ، اللجنـــة اللبنانية لترجمة الروائع ، 1972، ص : 17.
(2) نفس المصدر السابق ، ص : 11.

و الغرض من هاته العهود الحامية للنظام الاجتماعي انّما هو انتاج مجتمع يتحد فيه الفرد بالجماعة مع احتفاظه بذاتيته المميزة له. لقد حاول روسو " الاهتداء الى شكل شركة تدافع عن الشركاء، و تحمي بجميع ما لها من القوة الجماعية، شخص كل مشترك و أمواله، شركة ينضم فيها كل مشترك الى شركائه و يتحد بهم، و لكنّه مع ذاك، لا يطيع الا نفسه، و يظل متمتعا بالحرية نفسها التي كانت له." (3)

و يرى روسو أنّ ذلك ممكن التحقيق في حالة ما اذا تخلى كل فرد من أعضاء الجماعة الواحدة عن شيء من حريته ليضمن حياة الجماعة.

و يلتقي روسو مع ما ذهب اليه ابن خلدون في نشأة الاجتماع، وان كان روسو قد غلّب طابع الأنانية و الحرية و كيفية حلول الارادة العامة محلّ الارادة الشخصية في فلسفته للاجتماع، الاّ أنّه يتفق مع ابن خلدون في كون الاجتماع ضرورة تمليها الطبيعة البشرية الضعيفة و المتطلعة للقوة. يقول روسو : " و اذا كان الناس لا يستطيعون انتاج قوى جديدة، و لكنّهم يمكنهم فقط أن يتحدوا و يديروا الطاقات التي يملكونها، فلم يبق لهم من سبيل لاستبقاء كيانهم، الا أن يولدوا بتكتلاتهم مجموعة من القوى يمكنها التغلب على صلابة مقاومة تلك العقبات، ثم يحركون هذه القوى بباعث محرك واحد و يدفعونها الى العمل بتآلف و تناسق." (4)

و كأنّ بروسو هنا يشير الى ما قرّره ابن خلدون من قوتي الوازع و الدفاع.

و على الرغم من ذلك فانّهما يختلفان اختلافا جذريا في مفهومهما

---

(3) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، ص : 25.
(4) نفس المرجع السابق ، ص : 25.

للقوة، فالقوة الخلدونية قوة مادية و أخرى معنوية، قوة السلاح و قوة الخـلال، أمّا القوة الروسوية فهي قوة الحق المتأصل بالارادة العامة و الذي أصبح قانونا يمثل قوة الارادة العامة و قوة الحقوق العامة. "و عندما يبت الشعب بأمر كل الشعب، لا ينظر هذا لنفسه، و اذا انشأت اذ ذاك علاقة، فمنشأها يكون بين الغرض بأكمله، من وجهة نظر ما، و بين الغرض بأكمله، من وجهة نظر أخرى، و ذلك دون انقسام في الكل، و حينئذ تكون المادة التي يبتّ بأمرها عامة مثل الارادة التي تبت. هذا العمل هو ما أسميه قانونا" (5)

فالقوة الخلدونية محددة في معين و هو شخص الملك، أو الوازع الذي بني قوته على قوة عصبية نسبه الخاص و العام، في حين نجد القوة الروسويـة و التي هي قوة الارادة العامة قوة مبنية على الارادة العامة، فهي منها و بها تكون نافذة، "و نرى أيضا أنّ ما يأمر به انسان، أيا كانت منزلته، بمحض سلطته، ليس بقانون مطلقا، لأن القانون يجمع عمومية الارادة و الغرض." (6)

فالقانون يمكن آن يشكل احدى الثوابت لاستمرارية الحياة السياسية عند روسو بينما تشكل القوة الضمان الأساسي للديمومة السياسية عند ابن خلـدون.

---

(5) جان جاك روسو، العقد الاجتماعـي، ص : 54.

(6) نفس المصدر السابـق، ص : 55.

عدّ ماركس أول من صاغ المفهوم العلمي الدياليكتيكي المادي للقـــوة و العنف و الاجتماعية و ذلك في اطار مجموع العلاقات الاجتماعية الاقتصاديـــة المتظافرة في مجتمع ما.

انّ تظافر مجموع هاته العلاقات لا يمكن تصوره خارج الضرورة الــــتي تحكم وجود نظام الأشياء، "يعتبر ماركس حركة المجتمع بوصفها عملية تاريـــخ طبيعي تحكمها قوانين ليست مستقلة عن ارادة الناس و وعيهم و مخططاتهم فقط، بل على العكس، انّها هي التي تقرر ارادتهم و وعيهم و مخططاتهم"(1)

و بما أن غائية المادية التاريخية كان الشيوعية، فان التركيز قـــد انصب على المرحلة السابقة لها قصد بحث مجموع العلاقات المفضية للانتقـــال الصحيح و السريع للنظام الأمثل.

لقد رأى ماركس أن نهاية المطاف في صراع طبقة ضد أخرى هـــــي الصدام الوحشي بين انسان و آخر. و ممّا أشار اليه البيان الشيوعـــــي، "أن الصراع الطبقي يخفي بشكل أو بآخر، حربا أهلية، حيث يصل الى نقطة يتحـــول فيها الى ثورة مكشوفة يصبح فيها اسقاط البرجوازية بالقوة هو الذي يضـــع الأسس لسلطة البروليتارية، أما النتيجة التي يختتم فيها "البيان الشيوعـــي" فهي تلك المجاهرة الشهيرة التي يعلن فيها الشيوعيون. " أنّهم يعلنون جهـــارا أن أهدافهم لا يمكن تحقيقها الا عن طريق القوة للاطاحة بكل الشروط الاجتماعيـــة القائمـــة." (2)

---

(1) فرانز ماريك، فلسفة الثورة العالمية، ت : منير شفيق، بيروت، الطبعـــة الأولى، 1972، ص ص : 16 ـ 17.

(2) نفس المرجع السابـــق، ص : 110.

و الحديث عن ماركس يعني الحديث عن انجلز و لينين أيضا في هذا المجال، حيث "كرّس ماركس و انجلز و لينين أعظم الاهتمام لمشكلة العنف في أعمالهم الفلسفية الاجتماعية، و درسوها قبل كلّ شيء في اطار نظرية الأساس و التركيب، و قوانين التطور الاجتماعي و الصراع الطبقي و الثورة الاجتماعية و الدولة و السلطة السياسية، و ديكتاتورية البروليتاريا، و الدفاع عن المكاسب الاشتراكية ضد الثورة المضادة الداخلية و الخارجية، و ربطها بشكل حميم بستراتجية و تكتيك حركة التحرير الثورية." (3)

و يعلن لينين أنّ تحرير الطبقات المضطهدة محال بدون الثورة العنيفة.

فالعنف القائم على قوة طبقة من الطبقات يرتبط أساسا بالأوضاع الاجتماعية الاقتصادية لهاته الطبقة المضطهدة في ظل نظام اقتصادي معين. و العنف الاجتماعي الذي هو تعبير عن القوة لا يوجد خارج العلاقات الاجتماعية الاقتصادية و خارج السياسة، " و اذا كانت السياسة هي التعبير المركز للمصالح الاقتصادية فانّ العنف الاجتماعي بدوره هو التعبير الأكثر تركيزا للعلاقات السياسية، و وسيلة تحقيق السياسة نفسها." (4)

و الحديث عن ابن خلدون و ماركس في هذا المجال يعني الحديث عن فلسفتين للقوة متمايزتين و لكن رغم ذلك فانّهما يلتقيان في الأساس الاجتماعي لنشأتهما، حيث قال ابن خلدون بالقوة التي تقوم عليها العصبية و القوة الحاصلة بعدها، بينما يقول ماركس بالقوة السائدة قبل الثورة الاجتماعية الاقتصادية و بعدها، و على الرغم من أنّ الأساس الذي يجمعهما واحد هو الأساس الاجتماعي الا أنّ ثمة اختلاف في المنشأ، فابن خلدون يحدثنا عن الحاجة البشرية للوازع داخل الاجتماع الانساني من جهة * و عن الابداع

---

(3) ف. دينيسوف ، نظريات العنف في الصراع الايديولوجي ، ت : سمير سعيد ، دمشق ، دار دمشق ، 1982، ص : 21.

(4) نفس المرجع السابق ، ص : 29.

* العمران و القوة ، فصل سابق.

المترتب عن رسوخ قدم عصبية معينة على العصبيات الأخرى من جهة ثانيـــة ** أين تأخذ القوة طابعا عنيفا يؤدي في احدى حالتيه الى تأسيس دولة.

هذا في الوقت الذي نجد فيه أن منشأ القوة عند ماركس يكتســـي طابعا طبقيا ممزوجا بدرجة الاستغلال الذي تمارسه طبقة على أخرى، و عند بدء التغيير الثوري تصبح القوة التي كانت بالقوة قوة بالفعل و تصير عنفـــا. و " يمكن تعريف العنف الاجتماعي في الدرجة الأولى " كأداة للديكتاتوريـــة الطبقية " تؤلف احدى وسائل الدفاع عن المصالح و بلوغ غايات الفئـــات الاجتماعية المسيطرة، و حلّ التناقضات بين الطبقات و الدولة، و النزاعـــات الحزبية و السياسية، و في الدرجة الثانية يمكن تعريفه كأداة للصراع الطبقي من أجل الديمقراطية عموما، تضطر الجماهير الشعبية للالتجاء اليها فـــي انتفاضتها ضد المستغلين و القامعين، للدفاع عن مصالحها و حقوقها و حريتهـا و اتمام الضرورة التاريخية للمدّ التقدمي للمجتمع." (5)

فابن خلدون قد بحث القوة في نشأة المجتمع و تطوره في حيـــن بحثها ماركس مقرونة بالعلاقات الاجتماعية الاقتصادية في مجتمع مـــا. "ان الصراع الطبقي و الحركات الثورية و الثورات و العصيانات و الحروب و سائر مظاهر العنف الاجتماعي، تنتج في النهاية عن التناقضات الداخلية لطـــراز الانتاج، و التغيرات الموضوعية التي تطرأ عليه." (6)

و القوة لدى كلّ من ابن خلدون و ماركس وسيلة للتغيير، فـــي تمظهرها فهي تكتسي طابعا ابداعيا فيما تحققه من تغيير، الا أنّه يوجد ثمـــة اختلاف بينهما و يعد جوهريا انطلاقا من مدى تأثيره على مفهوم القوة، و يكمن ذلك في منظور كلّ منهما للتطور، فالتطور الخلدوني على مستوى الدولة تطـــور دوري *** في حين أن المنظور الماركسي للتطور منظور تصاعدي سكوني فـــي

** القـوة و الدولـة، فصـل سابـق.

(5) ف. دينيسوف، نظريات العنف في الصراع الايديولوجي، ص : 26.

*** القوة و انهيار الدولة، فصل سابـــق.

نهايته حين تزول الطبقية و بالتالي يزول سبب تمظهر القوة في العنف. فصاحب القوة حسب ابن خلدون تكون قوته معرضة للانهيار حتما في طورها الأخير و هذا بحكم التطور، في حين يتدعم مركز صاحب القوة باستمرار عبر التاريخ حسب المنظور الماركسي، ذلك أن تحليل ظاهرة العنف القائم على قوة طبقة من الطبقات يتم دائما من وجهة نظر موقف أكثر الطبقات ثورية و قوة و عنفا و هي طبقة البروليتاريا.

و مع ذلك فان المقارن بين ابن خلدون و ماركس يجد نفسه أمام نقاط أخرى أكثر الحاحا في الطرح، و هي ليست دوما نقاط التقاء، و من ذلك ما قيل حول أسبقية العمل السياسي على العمل الثوري في بعض البلدان، و هذا مجال آخر، و مع ما له من دينامية مميزة، فانّه يبقي زاوية ذات أهمية قصوى للقوة، " اننا نؤيد أن على المرء أن يأخذ بعين الاعتبار المؤسسات و العادات و التقاليد لمختلف البلدان، و لا ننكر أنّ ثمة بلدانا مثل أمريكا و انكلترا - و لو كنت على معرفة أفضل بمؤسساتكم لربما كنت سأضيف هولندا أيضا - حيث يمكن للعمال فيهما أن يصلوا الى أهدافهم بالطرق السلمية. و لكن حين نقول أن هذا ربما كان صحيحا، علينا أن ندرك أيضا أن الرافعة في ثوراتنا هي القوة في أغلب بلدان القارة الأوربية. اذ أنّ القوة هي ما يجب أن يلجأ يوما ما اليه من أجل تأسيس حكم العمل." هذا ما قاله ماركس في اجتماع امستردام في 15 من أيلول - سبتمبر 1872 بعد مؤتمر الأممية في لاهاي.

الفصـــــل الرابـــــع

بين ابن خلـــدون و نيتشـــة أو سيـــادة القـــوة

بين ابن خلدون و نيتشه أو سيادة القوة

لم يكن العديد من الفلاسفة وراء متاعب كتلك التي كان وراءها نيتشه ، لقد أسال من الحبر ما يكفي لبناء صرح فلسفات عدّة ، و لم يكن بالكريم الذي يسهل طرق بابه رغم الغنى و السعة اللذين كان يتمتع بهما ، لقد كان عميقا و دقيقا ، و لا غرو في ذلك ، اذ كان أبوه رجل دين ملمّا بالكتاب المقدس و هو الذي ساعد ولده اليافع على تعميق معارفه اللغوية حتى صار ضليعا و فقيها لغويا بارعا .

لقد عين و عمره خمسة و عشرون سنة و دون شهادة و بمجرد توصية من Ritschl كأستاذ في فقه اللغة ، و بات من الواضح لقارئ نيتشه المجدد أن الفهم الصحيح لفلسفته يمر عبر ألفاظ لغته من حيث بناءها و دلالتها ، ذلك أن بنية الخطاب النيتشوي بنية خاصة لا يمكن لمنطق التصورات حصرها ، فالألفاظ المفتاحة في فلسفة نيتشه : ارادة القوة ، و العدمية ، و الانسان الأعلى ، و العود الأبدي ، ألفاظ مرنة و مطاطة لا يمكن لمبدأ الهوية أن يضبطها .

اننا نحس و نحن نقرأ نيتشه باستفزاز مستتر خلف دلالات غير معهودة و غير قابلة للضبط كتصور ذي معنى محدد و متميز ، و قد يرافقنا هذا الاستفزاز كتوتر نفساني متصاعد يفضي بنا و نحن في نهاية قراءتنا لكتاباته الى الاحساس بشيء من اليأس المطبق و المخيّم على المنظومة النيتشوية .

اننا نحس بمرارة المنطقي و الفيلسوف حين نقرأ له ، انّه يجمع ببراعة بين أسلوبين متناقضين ، أسلوب الهدم ، و أسلوب البناء . أسلوب التفكيك العضوي ، و أسلوب البناء الدلالي ، انّه التأسيس الجديد للقراءة الممكنة للمصطلح الواحد .

Ritschl : كان أستاذ فلسفة كلاسيكية بجامعة بال آنذاك .

ان الحديث عن نيتشه حديث عن القلق و استنفار ثورة، انّه حديث عن أخلاق السادة و أخلاق العبيد، انّه التأسيس لأخلاق ارادة القوة. كذلك كان الحديث عن ابن خلدون في جانب منه، لقد كان حديث الثورات المتعاقبة و الاستنفارات المتتالية، و حديث الابن الذي يغتك الامارة من أبيه و الأب الذي يجهز جيشا لمقاتلة ابنه.

يقول نيتشه : " في أثناء رحلاتي التي قمت بها خلال أنواع الأخلاق الرفيعة أو الوضيعة التي سادت العالم، و التي لا زالت مقرونة بعضها ببعض، و ظهرت دائما في وقت واحد، حتى أني استطعت أن أكتشف وجود نوعين رئيسيين من الأخلاق مختلفين اختلافا جوهريا. فهناك أخلاق للسادة و أخرى للعبيد... و ذلك لأن تحديد القيم الأخلاقية قام به : اما جنس السادة المسيطرين الشاعرين شعورا كاملا و الفخورين بوجود مسافة طويلة تفصل بينهم و بين الجنس المسودّ المغلوب. أو قام بهذا التحديد جماعة الاتباع و الرعية و العبيد المنحطين من كل الأنواع." (1)

و يقول ابن خلدون في تاريخه و مقدمته : "... و لم أترك شيئا في أوّلية الأجيال و الدول، و تعاصر الأمم الأول، و أسباب التصرّف و الحول، في القرون الخالية و الملل، و ما يعرض في العمران من دولة و ملّة، و مدينة و حلة، و عزّة و ذلة، و كثرة و قلة، و علم و صناعة، و كسب و اضاعة، و أحوال متقلبة مشاعة، و بدو و حضر، و واقع و منتظر، الا و أستوعبت جمله." (2)

كانت نظرة نيتشه رحلة قام بها، و ان كان واقع الحال لا يمنعه من القيام برحلات أخرى، و كانت نظرة ابن خلدون تحليلا متعدد الجوانب، و بهذا كان التأريخ النيتشوي تأريخا أحاديا، منطلقه القيمة و غايته قيمة أخرى

---

(1) عبدالرحمن بدوي، نيتشه، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، 1956، ص ص : 163، 164.

(2) المقدمة، ص : 7.

و كان منطلق التأريخ الخلدوني منطلقا متعددا في جوانبه أتخذ من المجتمع في أولياته و نهاياته مبدأ و غاية.

كان نيتشه يهدف من وراء تأسيسه للأخلاق على ارادة القوة استحداث سلم جديد من القيم، تمتزج فيه الحياة مع الوجود و لا تبقي مجالا للميتافيزيقا فيه. "لقد تيقنت وجود ارادة القوة في كل حي و رأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون الى السيادة لأن في ارادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف، فارادة الخاضع تطمح الى السيادة أيضا لتتحكم فيمن هو أضعف منها، و تلك هي اللذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلى عنها.

و بما أن الأضعف يستسلم للأقوى و الأقوى يتمتع بسيادته على هذا الأضعف فان الأقوى يعرض نفسه للخطر في سبيل قوته فهو يجازف بحياته مستهدفا للأخطار.

ان ارادة القوة كامنة حتى في مجال التضحية و الخدمة المتبادلة و بين نظرات العاشقين، لذلك يتجه الأضعف الى السبل الملتوية قاصدا اجتياز الحصن و التربع في قلب الأقوى مستوليا فيه على قوته." (3)

و تنبه ابن خلدون للأثر الذي تتركه القوة في نفسية كل من الصادر منه القوة حين يتباهى بقوته و الصادر عليه القوة حين يستسلم بضعفه، حيث يرى : " أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره و زيه و نحلته و سائر أحواله و عوائده، و السبب في ذلك أنّ النفس أبدا تعتقد الكمال في من غلبها و انقادت اليه امّا لنظره بالكمال بما وفر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به من أنّ انقيادها ليس لغلب طبيعي انّما هو لكمال الغالب. فاذا غالطت بذلك و اتصل لها اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب و تشبهت به

---

(3) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة : فليكس فارس، بيروت، دار صادر، 1948، ص : 143.

و ذلك هو الاقتداء أو لما تراه و الله أعلم من أنّ غلب الغالب لها ليس بعصبية و لا قوة بأس و انّما هو بما انتحلته من العوائد و المذاهب تغالط أيضا بذلك عن الغلب و هذا راجع للأول و لذلك ترى المغلوب يتشبة أبدا بالغالب في ملبسه و مركبه و سلاحه في اتخاذها و أشكالها بل و في سائر أحواله ." (4)

انّ في النصين كليهما قويّ طامح و ضعيف خنوع، قويّ امتص من القوة لبابها و ضعيف ساير القوة في تمظهرها، و مع ذلك يبقى ضعيف نيتشه يملك من ارادة القوة ما يجعله قادرا على اعادة الكرة المرّة تلو الأخرى حتى يحقق لنفسه شيئا من القوة بل القوة في أرقى درجاتها ان تمكن من قلب القوي ، في حين أن قويّ ابن خلدون ان تمكن من ضعيفه لانت له الحياة و استطابت ، ان كلّ هذا يدفعنا الى الاقرار بشيء من التباعد بين غائية القوة النيتشوية و غائية القوة الخلدونية. ان ما نلاحظه من تباعد يرجع الى طبيعة القوة و ما يعتورها من نزوع، و هذا النزوع بدوره يحدد طبيعة الحركة التي تتبعها القوة .

يقول نيتشه : " اذا رأيتم متداعيا الى السقوط فادفعوه بايديكم و أجهزوا عليه "
" ان كل شيء يتفسخ و يتداعى في هذا الزمان".
" ما أنا الا أول المتدحرجين و سيأتي بعدي من تفوق مهارته مهارتي " (5)

ان السقوط و التفسخ و التداعي يتبعه انبعاث جديد، ان هذا النص يدفعنا مباشرة الى القول بنوع من الدورية و الحديث عن الدورية حديث خلدوني محض، يقول الأستاذ الدكتور عبدالله شريط :"... و نفس التطور الاجتماعي في تعاقب الأجيال و في تغير المبنيات الاقتصادية و في المظاهر

---

(4) المقدمة ، ص : 147.
(5) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت، ص : 240.

الحضارية . يحدث في الميدان السياسي و بناء الدولة : فافضل الدولة عصبية في قبيلة تنشر أجنحتها على ما حولها من القبائل الأصغر منها عدد و قوة. و هذا التوسع الأول يسميه ابن خلدون رياسة ، و الرياسة في القبيلة : هي سؤدد و صاحبها متبوع، و ليس له عليهم قهر، أما عندما تتشكل الدولة فتتحول الرئاسة الى ملك و الملك هو التغلب بالقهر و الحكم. التطور الثاني: أو المرحلة الثانية من تطور الدولة فهو استغناؤها عن العصبية التي كانت محركها الأول. بحيث :(اذا استقرت الرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة ، و توارثوه واحدا بعد آخر.. و رسخ في العقائد دين الانقياد لهم و التسليم ، فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم الى كبير عصابة). بتعبير آخر هنا تصبح الدولة و أصحابها و أتباعها تسيرهم القوانين أو المصالح أو العادات الحضرية و تفقد العصبية وظيفتها السياسية فترتخي و تزول.

اننا نسمي كل هذا تطورا و لكنّه تطور محدود في الزمان اذ لا يلبث أن ينقلب الى دورية - بل الى دوران في حلقة مفرغة . و ذلك عندما يدخل ابن خلدون في تحليل أطوار كل دولة حتى طور الظفر بالملك. ثم ظور الاستبداد به دون أفراد العصبية الآخرين. ثم طور الفراغ و الدعة . ثم طور القنوع و المسالمة . و أخيرا طور الاسراف و التبذير الذي يؤدي في النهاية الى المرض المزمن و الانقراض." (6)

يقول نيتشه : "وا أسفاه ان الانسان سيعود، سيعود الانسان الصغير دورا فدورا الى الأبد" (7)

و لكن نيتشه تخطى انسانه الصغير بانسانه الكبير، و تخطى بذلك الدورية ، و ما الانسان الأعلى الا نتيجة لتخطيم أوهام الأخلاق و الدين

---

(6) عبدالله شريط ، ابن خلدون و الفكر العربي المعاصر، تونس ، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، 1982، ص : 98.

(7) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ص . 252.

و الفلسفة و بناء سلم القيم الجديد، سلم ارادة القوة.

فليست الحياة الا صورة لمطمح القوة التي تتجسد في الانسان و لذلك تصبح غاية ارادة القوة هي ايجاد نوع من الانسان يسمو على الانسان العادي و يغدو النمط المنشود هو الانسان الأعلى.

" فالغاية من الانسانية اذن هي خلق هذا الانسان الأعلى، و من أجل هذا كان لا بدّ للقيم الجديدة التي نضعها أن تكون عاملة على ايجاد هذا النوع، مهيئة لظهوره " (8)

و هكذا دعا نيتشه الى ارادة القوة، أي لقوة سائدة تكون معيارا لكل القيم، و ان كانت القوة الخلدونية قوة دورية تصاعدية تستمد قوتها من حركية المجتمع في بناء ذاته و سعيه الدؤوب لضمان قوته و أمنه، فان القوة النيتشوية قوة محورية أحادية وجودية تتجسد في الانسان الأعلى لتوحد الانسانية فيه.

فالقوة الخلدونية قوة دورية بينما القوة النيتشوية قوة مطردة طموحة حالة في معين ساعية الى فرض نفسها حتى تغدو قيمة عليا للانسانية كلها.

" انني أحلم بقيام جماعة من الرجال تامين مطلقين، أشدّاء لا يتهاونون و لا يتساهلون، يطلقون على أنفسهم اسم الهدّامين، فيخضعون كل شيء لنقدهم، و يضحون بأنفسهم من أجل الحقيقة. يجب أن يظهر كل ما هو شرّ و باطل علنا في وضح النهار انا لا نريد أن نبني قبل الأوان، بل لسنا نعرف ان كان قدر لنا أن نبني يوما ما، و أن ليس الاحسن إلا نبني مطلقا.

---

(8) عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص : 516.

و هناك متشائمون كسالى و مستسلمون، و لكنا نحن لن نكون أبدا من بيـــــــن هـــــــؤلاء. " (9)

(9) عبدالرحمن بدوي ، نيتشــــــــه ، ص : 157.

خاتمة

ها نحن نصل الى حوصلة طرحنا بالوقوف على ما بدا لنا أكيد لدى ابن خلدون ، فالقوة كانت حاضرة و بوضوح في أولويات فكره . ان العمران البشري قائم على القوة ، و هي قوة معاشية و قوة وازعة ، و العمران و ان تفرع الى قوتين اثنتين فلكل منهما ميزته الخاصة به . فللعمران البدوي قوته و للحضري قوته كذلك ، و قد وضح لنا ابن خلدون أسسهما النفسية و الاجتماعية . و رأى ابن خلدون في القوة مطلبا للعصبية و رأى في ارتباطها بها سعيا الى تأكيد القوة و ابراز تمظهرها الذي يبلغ أوجه مع تأسيس الدولة .

و كما أنّ القوة المادية وحدها قوة عرجاء فان استقامتها تتم بقوة معنوية تؤازرها و تقوّم خطاها ، و عرّف ابن خلدون هاته القوة المعنوية بقوة الخلال الحميدة أو الخلق الكريم مبينا مدى أثرها في تأسيس الدولة من حيث جعلها دليلا على حصول الملك .

لقد اتضحت لنا الأسس المجتمعية و الساسية المكونة للخلفية التاريخية لفكر ابن خلدون و ما احتلته القوة من مكانة و ظهر لنا جليا أنّ القوة كانت ظاهرة طبيعية من حيث هي مطلب اجتماعي في الحياة العربية الجاهلية أو ما تلى عصر الاسلام الأول من تراكمات مؤثرة .

و عندما تناولنا المسيحية مقارنة بالاسلام تبيّن لنا أنّ القوّة المسيحية لم تكن مسيحية خالصة ، ذلك أنّ المحبّة كانت من أهم ما بشرت به المسيحية حين مقدمها .

و عندما قارنا ابن خلدون بفلاسفة قالوا بالقوة تبيّن لنا أنّ ابن خلدون يضاهي هؤلاء جميعا كفيلسوف يمتلك الأساس و الأداة و البعد التحليلي

العميق وفقا لنسق واضح المعالم شأنه في ذلك شأن كبار الفلاسفة .

فعند حديثنا عن ابن خلدون و ماكيافيللي وجدنا ما للرجلين من موقف مشترك بشأن القوة المادية ، قوة السلاح و المال و ما بينهما من رؤية متقاربة الى القوة غير الأصلية في الدولة . و وجدنا أنّه على الرغم من التقاء ابن خلدون و روسو في الأساس الاجتماعي للقوة الا أنهما يختلفان اختلافا جذريا في مفهومهما لها ، فالقوة عند ابن خلدون قوتان : قوة مادية هي قوة السلاح و قوة معنوية هي قوة الخلال ، أما القوة عند روسو فهي قوة القانون و قوة الارادة العامة .

هذا في الوقت الذي كان فيه الحديث عن ماركس و ابن خلدون حديثا يرتكز على الأساس الاجتماعي و يفترق في الغاية و التطور . و مع ذلك فكلاهما يجمع على ما للقوة من أثر في التغيير .
و جاء الحديث عن ابن خلدون و نيتشه مقارنة و تبيّن لنا ما كان لهما من اصرار على القول بالقوة ، مع ما لهما من تباعد ، فالقوة الخلدونية قوة دورية ، و القوة النيتشية قوة مطردة طموحة الى الهيمنة و السيادة المطلقة .
ان أهم شيء يمكن لنا الخروج به هو هذا الأفق الذي فتح لنا و هذا المنهج الذي يسمح لنا بمعرفة المزيد .

المصـــادر و المراجـــع

1 ـ ابراهيم خليل عبدالرحمن ، دور الشعر في معركة الدعوة الاسلامية ، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، 1976.

2 ـ ابراهيم دسوقي أباضة و عبد العزيز الغنّام ، تاريخ الفكر السياســـي ، بيروت ، دار النجاح ، 1973.

3 ـ ابراهيم مصطفى المحمود، في الحرب عند العرب، دمشق ، مطبعـــة وزارة الثقافـــة ، 1975.

4 ـ ابن سينا ، النجاة ، مصر ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، دون تاريـــخ .

5 ـ ابن قتيبة ، الامامة و السياسة ، تحقيق : طه محمد الزيني ، مؤسســـة الحلبي و شركاه للتوزيع، دون تاريـــخ .

6 ـ أبو الفرج الاصبهاني ، الأغاني ، بيروت، مؤسسة جمال للطباعة و النشـــر ، دون تاريـــخ .

7 ـ أبو القاسم محمد كرو، العرب و ابن خلدون ، تونس ، كتاب البعث، 1956 .

8 ـ أحمد عبدالسلام ، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، تونس ، الشركـة التونسية للتوزيع، 1978.

9 ـ أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، الكويـــت ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، 1408 هـ ـ 1987م .

10 ـ ت . ج . دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة : محمّد عبد الهـــادي أبو ريدة ، الجزائر، الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتـــاب ، دون تاريخ .

11 ـ حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ، القاهرة ، بيروت، النهضة المصريـــة ، الطبعة السابعـــة ، 1973.

12 ـ جان جاك روسو، العقد الاجتماعي ، ترجمة : بولس غانم ، بيروت ، اللجنـــة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972.

13 ـ جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، بيروت، دار العلـــم للملايين ، 1970.

14 ـ جون هرمان روندال ، تكوين العقل الحديث ، ترجمة : جورج طعمة ، بيروت ، دار الثقافة ، 1965.

15 ـ ر. ج. فوربس و أ. ج. ديكتر هوز، تاريخ العلم و التكنولوجيا، ترجمة: أسامة الخولي، مراجعة : محمد مرسي أحمد ، القاهرة، سلسلة الألف كتاب ، 1967.
16 ـ ر. هـ. باور، الرومان ، ترجمة : عبدالرزاق يسري ، مصر ، دار النهضة مصر، 1968.
17 ـ زاهية قدورة ، بحوث عربية و اسلامية، بيروت ، معهد الانماء العربي، 1984.
18 ـ الزمخشري ، الكشاف ، بيروت ، دار المعرفة، دون تاريخ.
19 ـ طه حسين ، المجموعة الكاملة، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، المجلد الرابع ، الطبعة الأولى ، 1973.
20 ـ ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، القاهرة، بيروت ، مكتبة الخانجي و دار الكتاب العربي ، الطبعة الثالثة ، 1387 هـ ـ 1967م.
21 ـ سعيد بنسعيد ، الفقه و السياسة، بيروت ، دار الحداثة، طبعة أولى، 1982.
22 ـ شافت و بوزورث ، تراث الاسلام، ترجمة : محمد زهير السمهوري، الكويت ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب 1398هـ.1978م.
23 ـ شارل جنيبير، المسيحية، ترجمة : عبد الحليم محمود، صيدا، بيروت ، المكتبة العصرية، دون تاريخ.
24 ـ عبد الرحمن جدوي ، نيتشه ، القاهرة، متكبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، 1956.
25 ـ عبدالرحمن بن خلدون ، المقدمة ، بيروت، دار الكتاب اللبناني و مكتبة المدرسة، 1982.
26 ـ عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة، بيروت، دار الرائد العربي، الطبعة الخامسة، 1402 هـ ـ 1982م.
27 ـ عبد الرحمن بن خلدون ، كتاب العبر، بيروت، دار الكتاب اللبناني ، 1966.
28 ـ عبد الرحمن بن خلدون ، التعريف، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1966.
29 ـ عبدالله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الطبعة الثانية .
30 ـ عبدالله شريط، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون ، المؤسسة الوطنية للكتاب.

31 ـ عبدالله شريط ، معركة المفاهيم، الجزائر، الشركة الوطنية للنشـــــر و التوزيع، 1981.
32 ـ عبدالمجيد مزيان ، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون ، الجزائـــر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، 1981.
33 ـ عبدالمنعم ماجد، التاريخ السياسي للدولة العربية، القاهرة، مكتبـــة الأنجلو مصرية، طبعة خامسة، 1975.
34 ـ علي أومليـل ، الخطاب التاريخي ، بيروت ، معهد الانماء العربــــي، دون تاريـــــخ.
35 ـ ف. دينوسوف ، نظريات العنف في الصراع الايديولوجي ، ترجمة : سحـــر سعيـد، دمشـــــق ، 1982.
36 ـ فرانز ماريك ، فلسفة الثورة العالمية، ترجمة : منير شفيق ، بيــــروت ، الطبعة الأولى ، 1972.
37 ـ فريديريك نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ترجمة : فليكس فارس ، بيـروت، دار صادر، 1948.
38 ـ ف. فولغين ، فلسفة الأنوار، ترجمة : هزيت عبّودي ، بيـــــروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى ، أيلول 1981.
39 ـ مارسيل غوشيه و بيار كلاستير، أصل العنف و الدولة، تعريب : علي حرب، بيروت ، دار الحداثة، الطبعة الأولى ، 1985.
40 ـ متولي يوسف شلبي ، أضواء على المسيحية، الكويت، الدار الكويتيـــــة للطباعة و النشر، الطبعة الثانية، 1393 هـ ـ 1973م.
41 ـ مجيد خدوري ، الحرب و السلم في شرعة الاسلام، بيروت ، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولـــــى ، 1973.
42 ـ محمّد سعيد رمضان البوطي ، فقه السيرة، بيروت، دار الفكر، طبعـــــة رابعة، 1972.
43 ـ محمّد عبدالله عنّان ، ابن خلدون ، حياته و تراثه الفكري ، القاهـــرة ، مطبعة مصر، 1352 هـ ـ 1933م.
44 ـ محمّد عبدالمنعم خفاجي ، الشعر الجاهلي ، بيروت ، دار الكتـــــاب اللبناني و مكتبة المدرسة، 1986.
45 ـ محمّد عبده، الاسلام و النصرانية بين العلم و المدنية، الجزائر، موفـــم للنشر، 1987.
46 ـ محمّد عزيز الحبابي ، ابن خلدون معاصرا، ترجمة : فاطمة جامعـــــــي الحبابي ، بيروت ، دار الحداثة، الطبعة الأولى ، 1984.
47 ـ محمّد محمود الربيع، النظرية السياسية لابن خلدون ، دار الهنا للطباعة،

الطبعة الأولى ، 1401 هـ ـ 1981م .

48 ـ محمود عبد المولى ، ابن خلدون و علوم المجتمع، ليبيا ، تونس ، الـــدار العربية للكتاب ، 1976.

49 ـ مونتغمري واط ، الفكر السياسي الاسلامي ، ترجمة : صبحي حديدي ، بيروت دار الحداثة ، الطبعة الأولى ، 1981.

50 ـ ناصيف نصّار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، بيروت، دار الطليعـــة ، الطبعة الأولى ، 1985.

51 ـ نبيل هادي ، أمراء الارهاب في الشرق الأوسط ، بيروت ، دار الفارابـــي، الطبعة الأولى ، 1985.

52 ـ نبيه عاقل ، الامبراطورية البيزنطية ، دمشق ، مطابع ألف باء، الأديـــب ، دون تاريـــــخ .

53 ـ نيقولا ماكيافيللي ، الأمير ، ترجمة : خيري حمّاد ، بيروت ، المكتبـــــب التجاري للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الثالثة، 1970.

54 ـ هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام ، بيروت ، دار العلم للملاييـن، الطبعة الثالثة ، 1979.

55 ـ ول ديورانت ، قصة الحضارة، القاهرة، الادارة الثقافية لجامعة الـــدول العربيـــــة .

المراجـــع بالفرنسيـــة و الانجليزيـــة

1 - BOUTHOUL (Gaston), IBN-KHALDOUN, sa philosophie sociale, Paris, Librairie Orientale, PAUL Genther, 1930.

2 - HEIDEGGER (Martin), NIETZSCHE, Traduit de l'Allemand par Pierre KLOSSORUSKI, Paris, Gallimard, 1971.

3 - LACOSTE (Yves), IBN-KHALDOUN, Paris, Editions de la découverte, 1985.

4 - POULET (Domchales), HISTOIRE du CHRISTIANISME, Paris, Editions, Beauchesme et ses fils, 1947.

5 - ROUSSEAU (J.J), DU CONTRAT SOCIAL, Paris, Editions du Seuil, 1977.

6 - ROSENTHAL (Erwin), POLITICAL THOUGHT in MEDIEVAL ISLAM, Cambridge, University press, 1968.

7 - SOREL (Georges), REFLEXIONS sur LA VIOLENCE, Paris, Geneve, Slatkine, 1981.

المهرجانـــات و النــــدوات

1 ـ مهرجان ابن خلدون ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية و الجنائيـــــة، القاهـــــرة، 1962.

2 ـ مهرجان ابن خلدون ، جامعة محمّد الخامس ، الرباط ، 1962.

3 ـ ندوة ابن خلدون ، كلية الآداب و العلوم الانسانية، الرباط ، 1979.

4 ـ ابن خلدون و الفكر العربي المعاصر، المنظمة العربية للتربية و الثقافـــة و العلـــــوم، تونـــــس ، 1982.

الموسوعـــــــات

1 ـ عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولـــــى ، 1984.

2 ـ عبد العزيز فهمي هيكل ، موسوعة المصطلحات الاقتصادية و الاحصائيـــــة، بيروت ، دار النهضة العربية ، 1980.

3 ـ عبد الوهاب الكيالي و آخرون ، موسوعة السياسة، بيروت ، المؤسســـــــة العربية للدراسات و النشر، طبعة ثالثة ، 1985.

القواميس و المعاجم

1 ـ ابن منظور، لسان العرب ، بيروت ، دار صادر و دار بيروت، 1956 م ـ 1375 هـ.

2 ـ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، طبعة، أولى ، 1973.

3 ـ الزمخشري ، أساس البلاغة، بيروت ، دار صادر و دار بيروت ، 1965 م ـ 1385 هـ.

4 ـ عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب ، بيروت ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1398 هـ ـ 1978م.

5 ـ الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.

6 ـ محمّد بشير عليه، القاموس الاقتصادي ، مراجعة : أسعد رزوق ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، طبعة أولى ، 1985.

7 ـ محمّد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1964م.

8 - GERARD (Legrand), Dictionnaire Philosophique, Bordas, Saint Amand, 1984.

فهـــــرس الأعــــلام

- أ -

- ب -

بني مريـن
بولـس
بشير بن سعد بن النعمان بن كعب بن الخزرج

- ت -

تراجـان

- ح -

حسان بن ثابـت

- خ -

خالـد
خلـدون بن عثمـان

- د -

ديكـارت

- ر -

ريتشـل
روسـو

- ز -

الزبير بن العوام

- ط -

طرفة
طلحة بن عبيد الله

- س -

سعد بن أبي وقاص
سبريان
سكستيس

- ع -

عبد الله بن عوف
عبد الله بن الزبعري
عبد الله بن رواحة
عبد الله بن عمر
عبد الله بن حجاج
عبد الله شريط
عبد الله
عثمان بن عفان
عقبة بن عامر
عكرمة
علي
علي بن أبي طالب

عمـــر
عمـــرو بن الخطـــاب
عيـــسى

- ف -

فاطمـــة

- ق -

قالبـــرات
القطامــــي
قسطنطيـن
قسطنطنـوس
قليريـــان

- ك -

كعب بن مالك
كليب بن عثمان بن خلـــدون
كليب بن خلدون الحضرمـي

- ل -

لكتنيـــوس
لوقـــا
ليبنتـــز
لينيـــن

- م -

- ن -

- هـ -